



جامعة إبراهيم سلطان شيبوط الجزائر-3-

كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية

قسم التنظيم السياسي والإداري

مداخل التّجديد الحضاري وآفاقه العالمية عند مالك بن نبي

-دراسة ابستمولوجية-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم السياسية

تخصص: دراسات سياسية مقارنة

إعداد الطالبة:
وفاء عمران

إشراف الدكتورة:
أمال فاضل

أعضاء لجنة المناقشة

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة	الجامعة	الصفة
العيفة سالمي	أستاذ	جامعة الجزائر-3-	رئيسا
أمال فاضل	أستاذ	جامعة الجزائر-3-	مشرفا ومقررا
مولود مسلم	أستاذ	جامعة الجزائر-3-	عضوا مناقشا
جمال تراكة	أستاذ	جامعة خميس مليانة	عضوا مناقشا
قرطي العياشي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الأغواط	عضوا مناقشا
حميدة بعوني	أستاذ محاضر(أ)	جامعة البليدة-2-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

إهداء

إلى الحكيم الوقور من تستند عليه روحي دائما وأبدا.... أبي

إلى من شقت لي غياهب الظلمة بنور قلبها وجميل دعائها... أمي

إلى من يقاسمني أيام الحياة بحلوها ومرها.... زوجي

إلى عيني اللتان أبصر بهما وقلبي الذي ينبض في جسديهما ...مصطفى وألفة

إلى كل من ساندني لإتمام هذا البحث بمرجع أو بكلمة أو بدعاء

أهدي ثمار هذا الجهد المتواضع راجية من الله أن يكون خالصا لوجهه تعالى ومفيدا لمن استرشد به وأن يكون لي علما يُنتفع به يوم لا يَنفع مال ولا بنون

شكر و امتنان

الحمد لله الموفق لصالح الأعمال، من أرسل لبني الإنسان محمد خير الأنام، ليأخذ بأيديهم إلى بر الأمان، فأوضح بالقرآن لهم سبل السلام، وتحقق على يديه حضارة سعدت في ظلها الإنسانية ردحا من الزمان...

و من باب مقابلة الإحسان بالإحسان ورد الفضل لذويه، أتقدم بالشكر الجزيل لصبرها الجميل صاحبة الفضل العميم، الأستاذة المشرفة البروفيسور " **فاضل أمال** " على قبولها بداية الإشراف على هذا الموضوع البحثي، ومن ثم متابعتها المتابعة الحسنة، ولها جزيل الشكر أيضا على دماثة أخلاقها و رفعة تواضعها، صاحبة التوجيه الأخلاقي والذوقي الجمالي، أخذت من اسمها نصيبها فكانت بحق ذات فضل وأمل ..

كما أتوجه بوافر الشكر إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة، كل باسمه ورفعة مقامه على مجهودهم وصبرهم في مناقشة هذا العمل وتبيان أخطائه وتقييمه مما يساهم في تقويمه،

قد قالها عمر بن الخطاب رضي الله عنه:"رحم الله امرئ أهدى إلي عيوبي"

وكما قال الشافعي رحمه الله : "إني رأيتُ أنه لا يَكتبُ إنسان كتابا في يومه، إلا قال في غده، لو غُير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يُستَحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، هذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص في جملة البشر"

مقدّمـــــة

إنّ المتتبّع لحركة التاريخ يقف على حقيقة استجابة حضارات الأمم في منحنيات صعودها ونزولها إلى دور من يرسم لها نهج البناء الحضاري، فما نلاحظه اليوم من أفول ووهن للحضارة الإسلامية بعد عالميتها الأولى التي تشكلت مع نزول الوحي القرآني وأنتجت معالم مجتمع جديد بلغ أقصى درجات التمثل بالرسالة القرآنية، هو مظهر من مظاهر سنن التداول الكوني وهذه الأخيرة تَفْرض التجديد وتُقَدم الرجاء لأفق الحضارة المنشودة.وهيهات أن تكون الأماني واقعا دون العمل على التمحيص الفكري وتنشيط العقل العربي لإبداع مشروع حضاري كفيل بدراسة وتقصي حال الأمة الإسلامية وتبيان عللها وطلب البرء منها.

شكل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب، نظرا لدوره الكبير والفاعل من قبل نخبته الفكرية في تشكيل الوعي العربي، ففيه تبلورت ملامح المشروع العربي الإسلامي وظهرت بوادر الإصلاح والنية في إعادة المجتمع العربي الإسلامي إلى الركب الحضاري.

من هذا المنطلق يفرض **"مالك بن نبي"** وجوده، و يُلزمنا بمراجعة سلسلة **"مشكلات الحضارة"**، فنقف في مشروع مالك بن نبي الحضاري على النزوع إلى النظرة العميقة الشاملة التي تصف مكامن داء التخلف الحضاري الذي ابتليت به الأمة الإسلامية، وعلى دقة وضع المصطلحات،وتحليل المعطيات وتركيب المتفرقات مكنت صاحبها من إرساء مداخل لتجديد حضاري متكامل.حيث وظف خبرته من حقل الهندسة الكهربائية إلى هندسة الأفكار وتحليلها، ولأن مالك بن نبي حارب فكرة الإنسان الوثن ودعا إلى إتمام مشروعه، علينا أن نثمن فكره لا أن نقدس شخصه، ونحضره إلينا لا أن نذهب إليه، ونسعى إلى التعاطي مع أفكاره بطريقة عصرنا والإنصات لمطالبه والتعاطي مع اهتماماته والوقوف عند همومه، ونجعل من فكره البذور التي نبني عليها رؤية جديدة لتحليل المشاريع الحضارية. ومن متطلبات الموضوعية البحثية على الباحث أن يضع بينه وبين المفكر محل البحث مسافة تخرجه من صندوق الشخصية المُفكرة لأن الاقتراب كثيرا يجعل الرؤية غير واضحة، وبهذا نُخرج النقد من إطار التفضيل والمدح أو إطار التقزيم والقدح إلى إطار التفسير والاستدلال ومن خطابات التأويل إلى ممارسات التفعيل.

لأنّ حالة الضغط الحضاري التي نحياها اليوم تجبرنا على إعادة التفكير في مثل هذه المشاريع الفكرية، وإعادة اكتشاف مثل هؤلاء المفكرين، فلكل فكر ترابه ولكل عقل زمانه الذي دفعه للكتابة على ضوء وقائعه التي باتت زمنا ماضيا، وبذلك نطلب منه الاستفادة ونُؤسس على تجاوزه لتجدد التحديات وتزايد الأزمات.

▪ مبررات و دوافع اختيار الموضوع :

لقد تفاعلت جملة من العوامل الذاتية والموضوعية وتساندت فيما بينها لتشكل دافعا قويا يوجهنا لمعالجة هذا الموضوع.

1-الذاتية :

لقد تولد لدي الاهتمام بفكر مالك بن نبي منذ يوم 17سبتمبر2007 حين كنت أتجول في إحدى مكتبات الجزائر العاصمة واقتنيت أول كتاب قرأته له، وكان تحت عنوان "**القضايا الكبرى**"، غير أن قراءتي للكتاب لم تكن سوى مطالعة شغفية سعيت من خلالها إلى التعرف على بعض أفكار الرجل الذي لم أكن أعرف عنه غير اسمه، ولم أطالع له كتابا آخر إلا في السنة النظرية من التحضير لنيل شهادة الماجستير ليتحول اهتمامي إلى مجهود فكري حينما أنجزت قراءة إبستيمولوجية لكتاب "**شروط النهضة**" تحت إشراف الأستاذة "دامية سكينة"، توصلت حينها أن للحضارة الإسلامية أسقاما حضارية شخصها مالك بن نبي ولم يكتف بذلك بل وصف لها أدوية علاجية، هذا ما ولد في نفسي الفضول العلمي في تطوير تلك القراءة البسيطة وأوجد في ذاتي **حيرة حضارية** أردت أن أترجمها من خلال أطروحة الدكتوراه.

من هنا دفعتنا الرغبة إلى تقديم إضافة نوعية فيما يتعلق بقراءة فكر مالك بن نبي بمنظار مختلف عمن سبقنا، والرغبة في التمكن من امتلاك أدواته المنهجية وتطويرها بهدف التعامل مع الأحداث والوقائع الحضارية.ومن جهة أخرى السعي في التعريف بالمشروع الحضاري الإسلامي من مخزون فكري جزائري أصيل.

2- الموضوعية:

يكتسي بحثنا طابعا نظريا، وهو يندرج تحت ما يعرف بفلسفة الحضارة، ولئن كانت الجامعات ومراكز البحوث لاسيما في العلوم الإنسانية والسياسية خاصة بتخصص التنظيم السياسي والإداري تزكي البحوث الميدانية طلبا في الموضوعية كما ترجو، وتنفر من البحوث النظرية التي تراها تليق بالنظر الفلسفي ذي الصبغة المجردة أكثر مما تليق بالعلم ذي المعطى المحسوس، فإن اختيارنا لهذا الموضوع يرجع إلى أهمية هذا النوع من البحوث خاصة في الظروف التي تمر بها مجتمعاتنا العربية الإسلامية التي لم تتشكل

لديها بعد المنظور الواضح لفلسفتها وأنساقها المجتمعية وأهدافها المنشودة، ومن ثم لم تتأسس لديها بعد تقاليد مؤسساتية مؤطرة على مستوى السلطة والعامة. كما نعتقد أنها الرؤية البنابية التي سعى بن نبي إلى استحداثها والتأسيس لها.

لأن هذا النوع من البحوث موجه نحو إنتاج المعرفة الجديدة، بشكل خاص لتقديم الرؤى النظرية، وهذا النوع من البحوث يمهد الطريق إلى الابتكار واعتماد مفاهيم جديدة ونظريات جديدة ومناهج و أدوات جديدة في التحليل.

هذا الاهتمام يجسده من جهة أخرى، العدد المطرد للدراسات والأطروحات الجامعية المسجلة والتي نوقشت بعدد كبير من الجامعات والمعاهد العربية والإسلامية، هذا إلى جانب تنظيم المؤتمرات والملتقيات الدولية والوطنية، وكذا الندوات والمحاضرات، علاوة على كم الكتب والمقالات المنشورة بالصحف والمجلات المتخصصة والذي هي في تزايد دائم.

- **أهمية الموضوع العلمية والعملية :**

1- **العلمية :**

إقامة دراسة علمية حول الموضوع كونه متجدد متشعب، بغية تحليل الواقع المتردي، وإيجاد الحلول الفعلية للإشكالات الحاصلة خاصة على المستوى الفكري، من خلال بناء مشروع حضاري قابل للتطبيق على واقع العالم الإسلامي بطريقة علمية وعملية وفقا لمنظور مالك بن نبي، تضمن حدوث النهوض والبناء الحضاريين في هذه المجتمعات، عن طريق معرفة وتحديد الآليات الأنسب لتجديد الروح الحضارية لدى المسلمين.

2- **العملية:**

للموضوع أهمية عملية يمكن أن نوضحها من خلال ثلاث مستويات:

أولا على المستوى الفردي وهو تحقيق النية الصادقة والرغبة الحاسمة التي يحملها الإنسان في قرارة نفسه بغية التجديد الحضاري والتغيير إلى الأفضل ويظهر هذا بالتطبيق العملي للمشروع الحضاري في الحياة الشخصية والمهنية على مستوى جميع الأصعدة ، ثم **ثانيا** على المستوى النخبوي وهذا بتثمين المشروع الحضاري البنابي قراءة ومراجعة وتجاوزا بناءا، بهدف المأسسة والتطبيق والانتقال من التنظير إلى

التدبير، **وأخيرا** على المستوى السلطوي وهو أعلى الدرجات إذ الموضوع يقدم لصانع القرار في السلطة، الصورة الحقيقة لمسار المشروع الحضاري الإسلامي بهدف رسم السياسات العامة التي تنشد تحقيق النهضة والتنمية.

- **أهداف الدراسة:** نهدف من خلال بحثنا هذا إلى تحقيق ما يلي:

- الوقوف على الظروف الشخصية التي مر بها مالك بن نبي، وأثرت في فكره الحضاري.

- إظهار مداخل المشروع الحضاري الذي أسس له مالك بن نبي، ولم يلق صدى واسعا في أوساط النخبة المحلية سواء السياسية منها أو المثقفة لاعتبارات مختلفة.

- البحث في مقومات وآليات تحقيق النهضة في تصور مالك بن نبي .

- المساهمة في إبراز مشاريع النهوض الحضاري في الفكر الجزائري المعاصر والتعريف بها سواء بالنسبة للأجيال القادمة من الباحثين والطلبة أو بالنسبة لبعض العرب والمسلمين، خصوصا أننا نعلم أن هناك غياب شبه كلي لفكر مالك بن نبي عن مقررات التدريس في الوحدات المتعلقة بمشاريع النهوض في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وذلك نتيجة الجهل به أحيانا والتجاهل أحيانا أخرى .

- التعرف على عناصر المعادلة الحضارية لمالك بن نبي والبحث في تفصيل المعادلات العامة إلى معادلات تفصيلية .

- تحليل مركب القابيلة للاستعمار والبحث عن البديل المنهجي والمعرفي الذي يحافظ على القصد البنابي ويتجاوز النقد الموجه له.

- دراسة منحنى تطور الحضارة الذي رسمه بن نبي اقتداء بمنحنى تطور الدولة الخلدوني ومحاولة المقاربة بينهما .

- البحث في نماذج نهضوية لتطبيق عناصر المعادلة الحضارية وتحليلها وفقها.

- توظيف الأدوات المنهجية البنابية في فهم الأحداث والوقائع المرتبطة بتحديات العصر والاستفادة منها في عملية البناء الحضاري، ومحاولة معرفة حقيقة الأنا المفكرة من خلال المشروع النهضوي البنابي وكذا معرفة الآخر من خلال المشروع نفسه.

▪ إشكالية الدراسة وحدودها:

ينعي مالك بن نبي تحويل قبلة العالم الإسلامي صوب الآخر، للبحث عن حلول لأزمته الحضارية، فإشكالية الحضارة لا حل لها إلا بالتغيير الذاتي، الذي ينهض بعبء التشخيص والعلاج، أما تحويل النظر نحو الشرق تارة ونحو الغرب تارة أخرى لن يزيد المريض إلا داء متفاقما وزمنا للشفاء بعيدا، من أجل ذلك فالدراسة تبحث في سبل إعادة بعث المشروع الحضاري الإسلامي و دعائم قيامه من جديد انطلاقا من منظور مالك بن نبي، وإمكانية توافقه مع متطلبات الزمن الحالي أم يحتاج إلى قراءة تجاوزية وبناء تصور جديد، من أجل هذا نطرح إشكالية البحث التالية:

كيف استطاع مالك بن نبي توظيف عناصر المعادلة الحضارية لبناء مداخل التجديد الحضاري ورسم آفاق عالمية للمشروع الحضاري الإسلامي، مما مَكَّنَ ابستيمولوجيا من تأسيس هندسة حضارية تتوافق مع متطلبات العصر ؟

إنّ البحث في استطاعة مالك بن نبي لترجمة عناصر المعادلة الحضارية بهدف تجديد مداخل المشروع الحضاري الإسلامي هو إقرار بقدرته على بناء تصور فكري حضاري لمشروع نهضوي ولكن التساؤل يدور حول الكيفية والآليات التي استعملها في ذلك، ومن ثم البحث في عالمية هذا المشروع وقدرته على تحليل نماذج حضارية تتباين في عناصرها من معادلة حضارية إلى معادلة حضارية أخرى، وهذه المقدرة من عدمها هي من تفتح لنا طرح التجاوز البنائي للسعي إلى التفصيل والتوسع فيه من أجل بناء هندسة حضارية تعبر عن رؤية جديدة للتحليل الحضاري، يكون الأصل فيها منظور مالك بن نبي وما بعد مالك بن نبي.

وهذا التساؤل بدوره يثير العديد من التساؤلات الفرعية والتي لا يمكن الوقوف عندها جميعا ولكننا نذكر أبرزها مما نرى أنه خادم لموضوع البحث.

1- ما هي المنطلقات المنهجية والموضوعية التي بنا بها مالك بن نبي مشروعه الحضاري؟
2- ما هي المشكلات الحضارية التي استعرضها مالك بن نبي في كتاباته ؟ و ما هي الحلول التي قدمها لها ؟
3- ما هو مفهوم التجديد الحضاري من منظور مالك بن نبي؟
4- كيف نستطيع توظيف عناصر المعادلة الحضارية لمالك بن نبي في قراءة التجارب التنموية المختلفة؟

5- ما هي الانتقادات الموجهة لفكر ومنهج مالك في بني والتي تسعى إلى تجاوز البنابية إلى ما بعدها والانتقال من المعادلات العامة إلى المعادلات التفصيلية؟

6- ما هي المنظومة المفاهيمية الجديدة التي تُؤسس للمنظور الحضاري البديل ؟

- **حدود الإشكالية:**

1-الحدود المكانية: تدرجت الحدود المكانية للدراسة حسب متطلباتها المنهجية ومقاصدها المعرفية حيث اعتبرت الحدود المكانية الأولى هي وطن المفكر مالك بن نبي لأنه عندما ألف كتابه "شروط النهضة"كان يقصد بها " "شروط النهضة الجزائرية" وهذا ما صرح به صديقه ومن استأمنه على كتبه بعد مماته السيد عمر مسقاوي، ثم العالم العربي خاصة باعتباره مهد الإسلام والديانات السماوية، كما أنه موطن الحضارة الإسلامية، ثم العالم الإسلامي عامة على امتداد محور طنجة - جاكرتا دون إغفال الأقليات المسلمة في العالم، أخذا بالمقياس الجيوسياسي ومقياس الفضاءات الحضارية حتى لا يتم فصل العالم الإسلامي عضويا، وأخيرا إلى الجغرافيا الحاملة لحضارات الآخر، لأن الدراسة امتدت إلى متغير الإنسانية قاطبة .

2-الحدود الزمنية :على الرغم أن عنوان الدراسة لا يُظهر حدودا زمنية بعينها لأنها تهتم بالبناء الفكري، إلا أنه ضمنيا يمكن تحديد سياق زمني للعمل، فبما أن الدراسة تنطلق من فكر شخص طبيعي فإن حدودها الزمنية تبتدأ من لحظة ميلاد المفكر(1905) لأن حياته ستكون مصدر إلهامه ومنبع أفكاره و كل لحظاتها مُنطلق تأثير عليه، ولكن الدراسة لا تقف عند لحظة وفاة مالك بن نبي (1973) لأنها ليست بالدراسة التفسيرية وفقط بل دراسة نقدية تجاوزية تسعى إلى إعادة اكتشاف مالك بن نبي وبهذا تنتهي حدودها الزمنية إلى اللحظة التي أنهت فيها الباحثة كتابة الأطروحة.

- **فرضيات الدراسة:**

الفرضية الأولى: اعتمد مالك بن نبي في صياغة مشروعه الحضاري على جملة من المناهج العلمية وظفها في سياق تركيبي تكاملي.

الفرضية الثانية: قدم مالك بن نبي رؤيته للتجديد الحضاري انطلاقا من تشخيصه للحالة المَرَضية للحضارة الإسلامية ووصف الأدوية العلاجية لها.

الفرضية الثالثة: تستطيع عناصر المعادلة الحضارية التي جاء بها مالك بن نبي قراءة وتحليل مشاريع حضارية إنسانية على المستوى العالمي.

الفرضية الرابعة: يحتاج فكر مالك بن نبي إلى مَأسسة وصياغة معالم ما بعد بن نبي، بهدف تحقيقه على أرض الواقع، والهندسة الحضارية كفيلة بهذا التأسيس.

- **منهج الدراسة:**

خلال إنجازنا لهذا البحث استخدمنا المنهج الوصفي التحليلي من خلال تعاملنا مع التراث الفكري لبن نبي وصفا وقراءة أولا، ومن ثم تحليلا وتفسيرا بهدف جعله الأرضية التي نُؤسس من خلالها لمرحلة ما بعد بن نبي ومتطلبات البنابية الجديدة، كما وجب التوضيح أن الباحثة كانت تستعير من مالك بن نبي أدواته البحثية في حد ذاتها من الاستنباط إلى الاستقراء وخاصة استعمال الاستدلال والمنطق الرياضي في صياغة المعادلات التفصيلية الجديدة وتركيب عناصرها ورسم المنحنيات البيانية .

- **تحديد مصطلحات الدراسة:**

إن لتحديد المصطلحات أهمية بالغة في اكتساب الفهم وزيادة الوضوح من جهة، وتحسين سبل التواصل المعرفي بين المتخاطبين من جهة أخرى، إذ من أهم مقدمات هذا التواصل فهم المصطلحات والمفاهيم، لكونها مفاتيح العلوم والمعارف والأفكار، خاصة إذا استحضرنا كون المفهوم هو المعنى الذي يحمل إلى الذهن بواسطة مصطلح معين وهو من ثم يحتوي ويختزن الكثير من المقولات الأساسية التي توظفها النظرية في خطابها خصوصا عندما يتجه هذا الخطاب إلى مقاربة الواقع فحينها يكتسي المفهوم المضامين والأبعاد الثقافية والحضارية للبيئة التي يتحرك فيها.

غاية ما سنفعله هو تحديد لمفاهيم جملة من المصطلحات حسب متغيرات الموضوع على أن نعود إليها أثناء الدراسة ونهايتها لنقف على أوجه التشابه أو الاختلاف بينها وبين تصورات مالك بن نبي .

- **التجديد:** هو عملية تفاعلية حيوية داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر أي أنه لا ينطلق من فراغ بل له قواعده ومنهجه ومرجعيته وثوابته فالنتيجة هو خطاب نهضوي يستهدف البنية الفكرية لتلبية حاجات الإنسان المعاصر وبعبارة أخرى يهدف التجديد

في كل زمان إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري الذي يستوعب جميع متطلبات الحياة وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع[1].

- **الحضارة:** هناك تداخل واضح في فهم معنى الحضارة وهذا بسبب التباين الفكري والتاريخي والإنتمائي لكل من عرف الحضارة نختار من بينها من يخدم تحديد المفهوم وتضييق استخدامه.

تعريف محمد البهي:"هي الإنتاج الإنساني الذي تمثل فيه الخصائص الفكرية والوجدانية والسلوكية والعلمية، والخصائص الإنسانية هي التي تعبر عما يتجاوز الفردية والأنانية أي يقوم على العلاقات الاجتماعية"[2].

تعريف الطيب برغوث: " هي المستويات الراقية من الإشباع المتوازن للحاجات الإنسانية المعرفية والروحية أو الاجتماعية، التي تدفع بالحياة البشرية نحو المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني، وتتيح للإنسان الاستمتاع الأمثل بخلافته في الأرض، وتهيئة شروط تأمين هذا الاستمتاع في بقية مراحل"دورته الوجودية" بعد ذلك، حينما تؤول به صيرورة الحياة إلى عوالم المرحلة البرزخية، ومنها إلى عوالم مرحلة القيامة، والحشر والحساب، وانتهاء بمرحلة الخلود الفردوسي أو الجحيمي"[3] .

-**العالمية:** هي نزعة إنسانية توجه التفاعل بين الحضارات، والتعاون والتساند والتكامل والتعارف بين مختلف الأمم والشعوب، والحضارة العالمية نزوع عالمي يرى التعدد والتنوع والاختلاف القاعدة والقانون. كما يمكن تعريفها هي على أنها "تعبير عن مجال قد يكون بعيدا عن السياسة والاقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي، فالعالمية تعني الاعتراف بالتبادل، الاعتراف بالأدوار، بحيث يكون العالم منفتحا على بعضه البعض مع الاحتفاظ بتنوعاته، ولقد كانت هذه السمة البارزة في الحضارة العربية الإسلامية، وترتكز العالمية إلى الاعتراف بالآخر، احترام خصوصيات الآخرين، وهو الذي أنتج حالة الحوار بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمصالح والأديان ، فالعالمية لا تعني الهيمنة الاقتصادية وحتى الثقافية، وإنما تعني التنوع وانفتاح الثقافة الخاصة على الثقافات الأخرى"[4].

---

[1]- سمير بن هاشم بن خضير، إشكالية التجديد في الدين الإسلامي دراسة وصفية تحليلية، **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية،** مجلد 12 ،عدد4،2018 ، ص133.

[2]- محمد البهي، **الدين والحضارة**،(الجزائر:الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ نشر)،ص50

[3]- الطيب برغوث، **حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية**،(الجزائر:دار قرطبة للنشر والتوزيع المحمدية،2004)،ص30

[4]- أسعد السحمراني، **صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية** ، (بيروت:دار النفائس،2000)،ص16.

- **أدبيات الدراسة:**

على الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت أفكار مالك بن نبي إلا أنه يظل دائما وبصفة متجددة موضوعا ثريا وحقلا زاخرا بالمسائل القابلة لإفساح مجال التعدد في الفهم والتجدد في المعالجة والتمدد في التحليل، فتعتبر هذه الدراسة تراكما معرفيا وامتدادا علميا لمحاولات كثيرة من باحثين وأكاديميين شغلهم السؤال الذي لا يزال يؤرق العقل العربي المسلم ألا وهو سؤال الحضارة، ولذلك رأت الباحثة أن تمهد بهذه الأدبيات السابقة كشكل من أشكال التوطئة لهذه الدراسة قصد بيان موقعها منها، وتحديد الثغرة التي سعت من أجل سدها. مع ضرورة التأكيد على أن الدراسة كانت سببا في الإطلاع على أدبيات كثيرة تعددت مرجعياتها الإيديولوجية وخلفياتها الفكرية وحتى بيئتها الجغرافية ،غير أن الباحثة خصصت أربعة دراسات سابقة كان لها تأثير كبير في انجاز العمل من جهة، ومن جهة أخرى للاشتراك في التراب الجغرافي الواحد، لأن جميع مؤلفي هذه الدراسات كتاب وأكاديميون جزائريون يتقاسمون نفس الملامح المجتمعية بالمعنى البنابي يتشاركون الثقافة الواحدة والقلق الحضاري الواحد.

الدراسة الأولى:هي كتاب:" **التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي**" لعمران بودقزدام، الصادر عن دار الهدى بالجزائر في طبعته الأولى سنة 2015.

تناولت هذه الدراسة المشروع الحضاري بصفته المجملة المتكاملة، وتم الإفادة منها في الفصلين الأول والثاني، إلا أنها اقتصرت على الرؤية النظرية فحسب ولم تتجاوزها إلى طرح تطبيقي أو البحث عن اقتراحات بديلة لتحليل الحضارات الإنسانية.

الدراسة الثانية:هي كتاب:" **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر**" لعمر نقيب، الصادر عن شركة الأصالة للنشر والتوزيع بالجزائر، في طبعته الثالثة سنة 2017.

تناولت الدراسة بناء الإنسان من المنظور التربوي، حيث انطلقت من أهم المفاهيم التربوية عند مالك بن نبي وأسس النظرية التربوية وضوابط صياغة المشروع التربوي وتحليل نقدي من منظور مالك بن نبي لتناول المشكلة التربوية في العالم الإسلامي .

تم الاستعانة بهذه الدراسة بما يتطلبه بحثنا خاصة عند تناول المشكلات التربوية وسبل تصحيحها في الفصل الأول والثاني، غير أن هدفنا من أطروحتنا كانت أوسع بتجاوز الجانب النظري والسعي إلى دراسة نماذج تطبيقية بالإسقاط عليها المعادلة الحضارية لمالك بن نبي .

الدراسة الثالثة: هي كتاب : " **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**" لناصر يوسف، الصادر عن مركز نماء للبحوث والدراسات ببيروت ، في طبعته الأولى سنة 2018.

هذه الدراسة بالتحديد تُعد من أهم المراجع التي استعنا بها أثناء البحث لما لها من نوعية في الطرح وجدة في الأسلوب وبُعد في الفكر، خاصة وأنها دراسة نقدية تطبيقية ، فاستلهمنا منها النماذج التطبيقية في الفصل الثالث غير أننا حاولنا التفصيل في التحليل واستعمال مؤشرات خاصة بكل نموذج إنمائي ومن ثم قراءتها وفق المنظور والمنظومة المفاهيمية البنابية .

الدراسة الرابعة: هي كتاب: " **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي**" لعبد القادر بوعرفة الصادر عن منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، في طبعته الأولى سنة 2006.

ورغم الأهمية والقيمة المعرفية لمضمون الدراسة التي نُقر أنها كانت ركيزة أساسية في انجاز هذه الأطروحة خاصة فيما تعلق بالنقد الموجه لفكر مالك بن نبي،غير أنها لم تستفيض لتشمل ما سنحاول بحثه بالخصوص في الفصل الأخير.

ما يمكن قوله إجمالا أن ما يميز دراستنا عن هذه الأدبيات أو سائر البحوث المتخصصة على أهميتها الكبيرة هو أن أغلبها تناول المشروع الحضاري بطريقة نمطية تجزيئية، في حين كان يجب أن ينظر إلى بن نبي الإنسان وفكره نظرة مخالفة تماما تنأى عن التجزئة التي كثيرا ما تخل بهذا الفكر وبمردوده الوظيفي، بل الأصح من ذلك أن نرى مالك بن نبي بالنظرة التي هو رأى بها غيره النظرة الكاشفة المستكشفة هذا من جهة ، من جهة أخرى فإن دراستنا لم تتوقف عند فكر مالك بن نبي وإنما حاولت تقديم منظور بديل للبحث في قيام الحضارات وأفولها .

▪ **أقسام الدراسة :**

ابتدأ البحث بمقدمة ثم قسمنا الدراسة إلى أربعة فصول مترابطة ترابطا منطقيا وعضويا، ولأن مالك بن نبي كمفكر نسبة الواقع لديه أكثر من نسبة حضور المرجعية النصية، فهو يروم التوظيف العميق للواقع وتقديم بدائل ومقترحات علاج فإننا تدرجنا في الانتقال من الوضع الواقعي الكائن أي من الحالة الحضارية العليلة إلى الوضع المثالي وما يجب أن يكون أي حالة التداوي من الأسقام وظهر هذا التدرج من الفصل الأول إلى الفصل الثاني، ثم في محاولة لقراءة نماذج إنمائية متباينة وفق عناصر المعادلة الحضارية جاء الفصل الثالث، وأخيرا ولأن الهدف الذي سُطر بداية هو التأسيس للفكر البنابي كان الفصل الرابع لوضع قواعد ومعايير المَأسسة. وقد تحرينا بشدة التوازن الكمي والكيفي بين الفصول حتى لا نبخس أي فصل حقه.

حيث تناولنا في **الفصل الأول** : المعالم الكبرى للمشروع الحضاري في فكر مالك بن ني، و تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث: المبحث الأول المنطلقات المنهجية لفكر مالك بن نبي، المبحث الثاني: المنطلقات الموضوعية لفكر مالك بن نبي، المبحث الثالث: تشخيص الوضع المرضي للحضارة و تحليل موانع نهضتها.

أما الفصل الثاني: تجليات الرؤية الحضارية في فكر مالك بن نبي وتم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول: التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي، المبحث الثاني: محورية البعد الإنساني في الفكر البنابي، المبحث الثالث: مقومات المشروع الحضاري

أما الفصل الثالث: تطبيقات عالمية للمعادلة الحضارية من منظور المشروع الحضاري لمالك بن نبي وتم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول الكونفوشيوسية بوصفها فكرة دينية ساهمت في التنمية المفتوحة للصين، المبحث الثاني: بنتاشاسيلا بوصفها فكرة دينية ساهمت في تفكيك التنمية في اندونيسيا، المبحث الثالث: المشروع الحضاري للثورة الجزائرية بوصفه فكرة دينية لتحقيق الاستقلال وإشكالية التنمية الوطنية.

ثم الفصل الرابع: مَأسسة فكر مالك بن نبي وآفاق الهندسة الحضارية و تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول: التأسيس لما بعد بن نبي ورسم معالم البنابية الجديدة، المبحث الثاني: المشروع الحضاري الإسلامي بين القابلية للاستصغار واستعمار الأفكار، المبحث الثالث: الهندسة الحضارية رؤية جديدة لبناء الحضارات الإنسانية، وأخيرا الخاتمة وعرض نتائج الدراسة .

- **صعوبات الدراسة:**

إذا استثنينا الصعوبات -التي نُقرها ولا نتحجج بها مادمنا اخترنا العلم سبيلا- التي يصادفها أي باحث طيلة الزمن المقدر لإتمام أطروحته، من عدم توفر بعض المصادر أو المراجع التي لا يعلم منها غير عناوينها ويستحيل عليه الوصول إليها، ومن عدم التوفيق بين مهنة التعليم الجامعي خاصة وأن مقاييس التدريس بعيدة كل البعد عن موضوع الدراسة وبين الالتزامات الأسرية والواجبات الاجتماعية، وبين الصراع مع الزمن لتقديم العمل في آجاله المحددة، وما تعلق بالوضعية الرهيبة التي عاشها العالم بأسره جراء جائحة الكوفييد19 وتأثيرها السلبي نفسيا وجسديا وكذلك الصعوبات المتصلة بما يخلقه البحث من تردد بين الإقدام والإحجام في تنظيم البحث على هذا النحو أو ذاك وكيفية تبريره، والشعور الدائم أن الدراسة لا تزال تحتاج فوق البحث بحثا آخر ...

إذا استثنينا كل هذا، فإن صعوبات الدراسة التي نشعر بها يمكن تلخيصها في محاولة القراءة النوعية لفكر مالك بن نبي وتجنب تفسير التفسير وتحصيل الحاصل بغية تقديم جديد يعيد تركيب الأمور بشكل مخالف لما تم إقراره. والحرص على إضفاء بصمة الباحثة وحضور شخصيتها البحثية.

من جهة أخرى، فإن القراءة لنصوص مالك بن نبي تحتاج القراءات المتكررة والمتأنية لما يميزها من عمق فكري وحمولة معرفية فتبقى عصية الترويض مما يجعل الباحثة مجبرة على النقل الحرفي للنص في الكثير من الأحيان حتى تضمن الوفاء لعمق الفكرة.

الفصل الأول:

المعالم الكبرى للمشروع الحضاري
في فكر مالك بن نبي

المبحث الأول: المنطلقات المنهجية لفكر مالك بن نبي

المبحث الثاني: المنطلقات الموضوعية لفكر مالك بن نبي

المبحث الثالث: تشخيص الوضع المَرضي للحضارة وتحليل موانع نهضتها

تمثل أول خطوة ينبغي انتهاجها في هذا الفصل في تحديد المنطلقات المنهجية التي تُعد ركيزة أساسية في بناء أي عقل بشري مُفكر لترجمة أفكاره الحضارية إلى نصوص ونظريات، وهذا يعتمد بالأساس أولا على التعريف بمالك بن نبي، في هذه المرحلة البحثية اعتمدت على مذكرات مالك بن نبي بحيث جعلتُ المفكر يتحدث عن نفسه في الغالب و لم أتدخل إلا فيما يقتضيه التقسيم المنهجي، و ثانيا تبيان جملة المؤثرات التي ساهمت في صقل منهجية تفكيره - وسيظهر لنا في مواطن كثيرة من صفحات البحث اللاحقة كيف لعبت هذه المسوغات دورا كبيرا في رسم مسار أفكار مالك بن نبي- ومنهج كتابته ومنظومة فكره المفاهيمية، التي تؤدي بالضرورة إلى التعرف على المنطلقات الموضوعية للمشروع الحضاري البنابي ويظهر لنا تصور مالك بن نبي لموضوع الحضارة وما ارتبط بها من متغيرات، ويليها إدراج الانتقادات التي وجهها مالك بن نبي إلى موجة الحركات الساعية للنهضة العربية الإسلامية والتي من شأن مراجعتها تشخيص العلل الحضارية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية وكان من الأجدر تفريعها إلى علل حضارية معنوية وأخرى مادية وهذا سيرا وفقا للمنهج البنابي في تعريف الحضارة باعتبارها أنها روح ومادة.

فمالك بن نبي يؤكد على قضية أساسية أهملها كثيرون قبله وممن عاصره بل وبعض من جاء بعده، هي أن الإجابة على طبيعة الأزمة التي يتخبط فيها العالم الإسلامي تستلزم دراسة تشخيصية تغوص في أعماق المشكلة لتقف على عللها وأسبابها، ولا تكتفي بوصف سطحي لمظاهرها وأعراضها، تماما كما يفعل الطبيب عندما يشخّص مرضاً عضوياً فلا يكتفي بمعرفة أعراضه وإنما يبحث عن أسبابه التي أوجدته، وبن نبي يؤكد على خطورة هذه الخطوة لأن كل خلل في التشخيص سينعكس على وصفة المعالجة، ولنا أن نتخيل مصير المريض الذي أخطأ طبيبه تشخيص مرضه وكذا وصفة دوائه.

المبحث الأول: المنطلقات المنهجية لفكر مالك بن نبي:

اخترنا أن نقدم مالك بن نبي الإنسان والمفكر من خلال مذكراته أكثر من غيرها، فهي الأقدر على إعطائنا فكرة حول شخصيته وفكره ومنهجه ومنجزاته، فهو الذي يقول بشأنها:"وربما يعجب هنا أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحيانا أفلاما كاذبة والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات مع مخلفات العهد الاستعماري"[1].

إذ تعتبر مذكرات شاهد القرن سيرة غير ذاتية وغير موضوعية، فهي تعبر عن ترجمة لحياة مالك بن نبي كرحلة فكرية بصفته مفكر ومثقف عربي جزائري مسلم، وجمعت بين يومياته كابن وزوج وصديق تارة أو عدو تارة أخرى، فهي أيضاً رصدت تحولاته الفكرية والمنهجية لتاريخ يقظة شعب ونهضة أمة.

المطلب الأول: التعريف بشخصية مالك بن نبي:

أولا- مولده ونشأته:

ولد مالك بن نبي بن الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي في شهر ذي القعدة عام 1323هـ، الموافق لشهر يناير 1905م[2] في مدينة تبسة التابعة لعمالة قسنطينة.
ترعرع مالك في وسط عائلي محافظ، متمسك بدينه وتقاليده، وقد كفله في صباه عمه الأكبر بقسنطينة بسبب ضعف الموارد المالية لعائلته بتبسة.
لكن سرعان ما حالت الظروف المادية الصعبة التي أعقبت وفاة عمه دون بقائه بقسنطينة، مما اضطر كافلته-زوجة عمه- إلى إرجاعه لأسرته بتبسة، وصف بن نبي هذه الفترة الحرجة بقوله: "لقد كانت هذه الفترة من حياة عائلتي شديدة العمر، إذ مات عمي الأكبر في قسنطينة، وكان قد تبناني منذ أمد بعيد مما جعل زوجته تعيدني إلى أهلي في تبسة على الرغم مما خلفه ذلك من أسى في نفسها ونفسي"[3].

عاش مالك مع أسرته في تبسة الظروف نفسها، إذ كان أبوه عاطلا عن العمل، الأمر الذي اضطر والدته إلى ممارسة مهنة الخياطة لإعالة الأسرة على كسب قوت يومها، وسرعان ما انفرج الوضع مع

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**،(الجزائر:دارالوعي2013)، ص288.

[2]- المصدر نفسه، ص15.

[3]- المصدر نفسه، ص18.

مرور الأيام تتحسن الأحوال المعيشية لأسرته، وهذا بعد أن تقلد أبوه منصب موظف في الإدارة المحلية بتبسة[1].

أرسل مالك بن نبي إلى المدرسة الفرنسية إلا أنه في ذات الوقت لم ينقطع على مدرسته القديمة لتعلم القرآن[2]، أتم دراسته الإعدادية بتفوق، حيث تحصل على الشهادة الابتدائية بدرجة جيدة، أهلته لدخول المرحلة الثانوية بمنحة إلى قسنطينة، غير أنه حرم منها نتيجة السياسة الانتقائية للاستعمار التي تفضل أبناء المعمرين عن أبناء الأهالي، وهو ما جعله ينسب إلى إكمالية بقسنطينة، حيث كان يعد المرشحون فيها إلى المدارس الرسمية[3].

اشتد شغف مالك بن نبي بالإطلاع والثقافة في هذه المرحلة، فإلى جانب تعلمه في المدرسة الثانوية، تلقى دروسا في اللغة العربية على يد"الشيخ عبد المجيد"*، كما تأثر في المدرسة الثانوية بالسيد "مارتن"** الذي ساهم في إثراء حصيلته بالمفردات اللغوية، وغرس فيه ملكة التعبير وتذوقه، وحبّب إليه المطالعة، وبدأت في هذه المرحلة تتبلور أفكاره وشخصيته سواء عن طريق مطالعاته الكثيرة أو مشاهداته الشخصية التي زادت من وعيه بتمزقات الواقع الاجتماعي، أما مشاعره الإنتمائية فكانت تتجه نحو رجل الإصلاح عبد الحميد بن باديس، فزرع هذا الميل في نفسه منذ أن كان صغيراً وهو يراه أو يقف في الشارع يحدث الناس، كما لوحظ في هذه الفترة أن سلوكه كان يميل إلى العزلة ومظاهرها كالصمت، وإيثار الوحدة على الاجتماع، وذلك سبب معايشته للواقع الأليم الذي فرضته الظروف الاستعمارية آنذاك[4].

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، المصدر السابق، ص24.

[2]- المصدر نفسه، ص24.

[3]-المصدر نفسه، ص42.

* **الشيخ عبد المجيدحيرش**: ينحدر من عائلة حيرش المعروفة بفرجيوة، ومسقط رأسه بالقرب من مدينة العياضي بجانب جبال الحلفاء، عمل مدرسا بمعهد ابن باديس بقسنطينة تحت إدارة الشيخ العربي التبسي في بداية الخمسينات، ودرس على يديه الكثير من أبناء المنطقة، كما كان له نشاط دعوي وإرشادي بمختلف المساجد .

** **السيد مارتن**: معلم اللغة الفرنسية لمالك بن نبي.

[4]- عمران بودقزدام، **التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي**،(الجزائر:دار الهدى،2015)،ص25.

ثانيا- رحلته إلى باريس (1930م):

كانت هذه الرحلة إلى فرنسا للدراسة، بعد أن تعثر في رحلة سابقة لها قام بها بحثا عن العمل، فحاول في بادئ الأمر الالتحاق "بمعهد الدراسات الشرقية" ليحقق طموحه في الالتحاق بسلك المحاماة، لكنه لم يوفق لاعتبارات سياسية عنصرية، وصفها بقوله:" إن الدخول لمعهد الدراسات الشرقية لا يخضع بالنسبة لمسلم جزائري لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي"[1].

وعند حلوله بباريس أثارته المدينة الحديثة في جانباها التكنولوجي، فكان يتردد على "متحف الفنون والصناعات" منذ الأيام الأولى لنزوله بها فبهرته روائع المتحف بما يحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة، وكانت لهذه الزيارات أكبر الأثر في تمية تفكيره من النواحي العلمية والصناعية، إذ قرر للتو الانتساب إلى مدرسة "اللاسلكي"، وهناك كان مطلوباً منه أن يكون ملما بالرياضيات ليتمكن من الالتحاق بها، فدخل من خلالها هذا العالم الذي أحدث في نفسه تغيراً عميقا في النظر والتفكير، فكانت فترة دراسته للرياضيات نقطة تغير جذري في اتجاهه الفكري دخل من خلالها إلى مناخ الكم والكيف، حيث خضع كل شيء إلى المقياس الدقيق الذي يتسم بميزات الضبط والملاحظة[2].

تمكن من الالتحاق بهذه المدرسة وظل بها فترة ولكنه غير اتجاهه في ما بعد فالتحق بمدرسة الكهرباء والميكانيك بناءا على إشارة مدرس الرياضيات في مدرسة اللاسلكي[3].

وانتسب في هذه الفترة إلى"الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين" وكانت هذه الوحدة تدار وتنظم شؤونها طبقا لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيداً عن بيوت الأهل، فأتاحت له هذه الوحدة فرصة للتعرف على الجانب الروحي للحضارة الغربية،كما أسهمت في تعرفه على الحياة الأوربية بشكل تفصيلي، واكتشف بصفة خاصة واقع الحياة الأسرية للعائلة الأوربية، وهذا عن طريق صديق أوروبي.

في عام 1931 تزوج مالك بن نبي من شابة فرنسية، أسلمت وسمت نفسها خديجة، فكانت له خير معين في توفير أسباب الراحة فأخذت على الفور زمام حياته المادية في البيت، وهيأت له الجو المناسب للدراسة، لمواصلة تكوينه الفكري.

---

[1]- عمران بودقزدام، المرجع السابق، ص216.

[2]- المصدر نفسه، ص219

[3]- المصدر نفسه، ص231.

وقد التقى في الفترة نفسها بـ"حمودة بن الساعي" المنتظم في الدراسات الإسلامية بالسوربون الذي كان لصحبته أكبر الأثر في توجهه نحو الدراسات الاجتماعية والإسلامية[1]. ولقد تميزت الفترة التي قضاها بباريس بنشاط مكثف على الصعيدين الفكري والسياسي، حيث أقام شبكة اتصالات واسعة شملت الطلبة المغاربة من مراكشيين، تونسيين وجزائريين في الحي اللاتيني، وشارك أيضا في نشاطات متعددة منها: كتابة المقالات، وإلقاء المحاضرات وقد عرف في هذه الفترة بتصدره لدعوات الإصلاح والإسلام والوحدة المغربية حيث لقب بـ"زعيم الوحدة المغربية"، كما اتصل بأبناء المستعمرات وأشباه المستعمرات من صينيين، وفيتناميين وغيرهم، بالإضافة إلى صلته بالأوربيين واليهود، وقد ساهمت كل هذه الاتصالات في نضج حسه الاجتماعي والسياسي.

في عام 1935 أتمّ دراسته في الكهرباء والميكانيك؛ إلا أنه لم يتمكن من إجراء الامتحان التطبيقي الضروري ليتخرج مهندسا، حيث جاءت جميع محاولاته بالفشل بسبب اعتذار المؤسسات والمصانع عن قبولها حصوله على دورات تكوينية فيها، وذلك لنشاطه في مقاومة الاستعمار[2].

ثالثا- تنقله بين فرنسا والجزائر:

واجهت مالك بن نبي الكثير من العراقيل والأزمات لظفره بمنصب عمل سواء في فرنسا أو الجزائر، علّل مالك بن نبي ذلك لأن اسمه بات معروفا عند الإدارة الاستعمارية المتمثلة في شخص "ماسينيون"[*] بل أن خيوط هذا العنكبوت كما يلقبه مالك وصلت حتى إلى أبيه للمساس بوظيفته فلم يسلم هو الآخر من كيد الجوسسة[3].

عاد مالك بن نبي إلى فرنسا مضطراً، نتيجة الجو السياسي الملغم الذي عايشه في الجزائر، حيث دُعي ليكون مدير مركز المؤتمر الجزائري الإسلامي للثقافة[4] الذي افتتح فصلا في فرنسا يهدف إلى التوجه الثقافي للعمال، فمارس من خلال هذا المركز رفقة زوجته تعليم الأميين كباراً وصغاراً، مُوظفاً رؤيته التربوية

[1]- عمران بودقزدام، المرجع السابق، ص236.

[2]- المرجع نفسه، ص ص28-29.

[*] **ماسينيون**: ولد في 1830، من اكبر المستشرقين الفرنسيين، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. توفي 31 أكتوبر 1962.

[3]- مالك بن نبي، **مذكرات مالك بن نبي العفن"1932-1940"**،تر: نور الدين خالدي، (الجزائر:دار الأمة،2007)، ص39.

[4]- عبد الله بن حمد العويسي، **مالك بن نبي حياته وفكره**،(بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنضر،2012)، ص102

الخاصة، غير أن التجربة لم تستمر، إذ سرعان ما استدعته أكاديمية مرسيليا بعد تسعة أشهر طالبة منه إيقاف دروسه في المركز، بحجة أنه لا يمتلك المؤهل التربوي الذي يتيح له ممارسة ذلك العمل، إضافة إلى أن المكان نفسه لا يصلح لهذا الغرض بسبب النقص في تهويته[1]، إلا أن مالك بن نبي أدرك جيدا أن هذا القرار ما هو إلا نتيجة حتمية لما أظهره من موقف ثقافي وسياسي في أحد المؤتمرات التي عقدت في باريس، غير أن الإدارة بقرارها خدمته من حيث لا تشعر حيث أنها غطت على فضيحة إغلاق النادي لنفسه بسبب عجز مادي[2].

عاد مالك بن نبي إلى الجزائر، ثم لم يلبث أن رجع إلى فرنسا مرة أخرى عام 1939م حاملا هموم بلاده متفرغاً للعمل الفكري، حيث استطاع الاتصال بمفكرين وباحثين وصحفيين ومستشرقين وعمل صحفيا في "لوموند" إلى جانب التأليف، وكانت قضايا الجزائر والعالمين العربي والإسلامي والعالم الثالث شغله الشاغل، الذي امتلك عليه فكره وحياته[3].

رابعا- رحلته إلى القاهرة(1956):

بدأت صلة مالك بن نبي بالعالم الإسلامي عن طريق مصر، حيث قدم إليها سنة 1956 حينما كان عازما على السفر إلى الهند بدعوة من "نهرو" من أجل نشر كتابه الفكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، إلا أنه لم يتمكن من السفر لأن السفير الذي كان على صلة به انتقل من مصر حين وصوله إليها ولم يكن للسفير الجديد علما بموضوعه، في نفس الفترة التقى بقادة الثورة الجزائرية ليعلمهم برغبته في الالتحاق بصفوفها. كانت زيارته إلى مصر فرصته لإقامة شبكة من الاتصالات مع رجال العلم والثقافة، كما اختير كمستشار للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة وشارك في مجمع البحوث الإسلامية، وموازاة مع اتجاهه إلى التنظير استغل فرصة وجوده بالقاهرة لزيارة عدد من دول المشرق كلبنان وسوريا سنة 1959، ثم شارك في العديد من المؤتمرات التي انعقدت في القاهرة ومكة المكرمة والكويت وطرابلس.

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص416.

[2]- المصدر نفسه، ص417.

[3]-علي قريشي، **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي**،(القاهرة:الزهراء للإعلام العربي، 1989)،ص38.

خامسا- استقراره في الوطن (1963):

بعد الاستقلال عاد مالك بن نبي إلى الجزائر، حيث تم تعيينه مستشاراً للتعليم العالي ثم مديراً لجامعة الجزائر، ثم مديراً عاماً للتعليم العالي.

وقد سايرت كتاباته مرحلة ما بعد الاستقلال التي تجسدت خاصة في مسائل التنظير لبناء الحضاري، وكانت له في العاصمة الجزائرية ندوة يقصدها الشباب من سائر أنحاء المغرب والمشرق العربي وأوربا، وهي ندوة أسبوعية تعقد في بيته بالعاصمة، وفي عام 1967 استقال من منصبه ليتفرغ للعمل الفكري ولتنظيم الندوات، كما أسهم في وضع اللبنات الأولى لسلسة ملتقيات"التعرف على الفكر الإسلامي"، وقد قام في تلك الفترة أثناء عمله الرسمي وبعده بالعديد من الزيارات لدول عربية ومسلمة وأوربية وآسيوية.

وفي عام 1972 أدى فريضة الحج، وفي طريق عودته توقف في دمشق وحاضر فيها محاضرتين وحملت هاتين المحاضرتان عنوان" دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين"، والأخرى رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين كأنهما وصيته الأخيرة.

سادسا- مرضه ووفاته:

أصيب بن نبي بمرض السرطان في الدماغ ،وقد سرى ذلك إليه من البروستات عبر العمود الفقري، اشتد به المرض بعد عودته من مدينة الأغواط حيث كان يلقي بعض المحاضرات، فسافر إلى باريس طلبا العلاج، أجريت له عملية جراحية استرد بها صحته نوعا ما لمدة عشرين يوما، ثم عاوده المرض فنصح الطبيب المعالج أهله أن يعودوا به إلى بلاده لأنه لا أمل له في الشفاء بعد ثمانية أيام من الرجوع إلى أرض الوطن توفي رحمه الله يوم 31 أكتوبر 1973 بمنزله بالجزائر العاصمة[1].

سابعا- مؤلفاته وآثاره:

لا يبدو مالك بن نبي في مجموع آثاره مفكراً وصاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعياً مؤمنا يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية المؤمن وقوة شعوره، وإن آثاره في الحقيقة تحتوي تلك الدفعة المحركة التي سيكون لها في بلاد العرب أولا وفي بلاد الإسلام ثانيا أثرها المنتج وقوتها الدافعة[2].

---

[1] - عبد الله حمد العويسي، مرجع سابق، ص ص 138-139.

[2] - يوسف محمد حسين، **موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث**، (الجزائر:دار الخلدونية:2010)، ص22.

إذا كان علينا تصنيف أعمال مالك بن نبي وهي عشرون عنوانا حسب الأنماط الكتابية فإننا نجدها كالآتي:[1]

- كتاب في التفسير الظاهرة القرآنية 1947.
- رواية تحت عنوان لبيك1947.

1- **ثمان دراسات تمثل عماد فكره: 1**-شروط النهضة 2/1948-وجهة العالم الإسلامي 1954/ 3-الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء باندونغ 4/1956- مشكلة الثقافة 1959/ 5-الصراع الفكري في البلاد المستعمرة 1960/ 6-ميلاد مجتمع 1962/ 7-مشكلة الأفكار 1971/ 8- المسلم في عالم الاقتصاد1972.

2- **خمس دراسات موجزة : 1**-النجدة الجزائر 1957/ 2-فكرة كومنولث إسلامي 1960/ 3-الإسلام والديمقراطية1967 / 4-إنتاج المستشرقين 1968 / 5-دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين 1978.

3-كتابان في السيرة الذاتية: 1-مذكرات شاهد القرن الطفل 1965/ 2-مذكرات شاهد القرن الطالب1970.

4-ثلاث مجموعات من المحاضرات: 1-آفاق جزائرية 1964/ 2-خطاب حول البناء والتجديد 1960/ 3-تأملات في العالم العربي 1961

وتضاف إلى قائمة تلك الكتب مجموعة مقالات تراوح 150 مقالا نشرها بين 1948 و1970 وقد جمعت في كتب نشرت تحت العناوين التالية: في مهب المعركة 1961، بين الشراد والتيه 1970، من أجل تغيير الجزائر 1989.

وقد ينظر إلى بعض نصوص محاضرات بن نبي أو مقالاته و التي نشرت بتوقيعه على أنها من كتبه، إنها فعلا من تأليفه لكنها نشرت على أيدي بعض تلاميذه مثل: القضايا الكبرى 1976، وصية مالك بن نبي 1975، مجالس دمشق2005

[1]- نور الدين بوكروح، **جوهر فكر مالك بن نبي**،تر: عبد الحميد بن حسان، ج 1،(الجزائر:سمر،2016)، ص ص313-329.

إن المتعاطين لأعمال مالك بن نبي يعرفون إلى حد ما أن هناك أعمالا غير منشورة له مثل le pas algérien 1938 أو الإسلام واليابان في المجموعة الأسيوية 1942أو العفن 1951-1954 أو المشكلة اليهودية 1952 والكتاب والوسط الإنساني 1958[1].

المطلب الثاني: مقومات التكوين المنهجي والمعرفي عند مالك بن نبي:

ينطلق الإنتاج الفكري من مؤثرات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية عبر جدلية التفاعل بين الظروف الخاصة في حياة المفكر والظروف والمؤثرات العامة المحيطة، ويُعد استيعاب هذه المؤثرات مدخلا ضروريا لدراسة المشروع الحضاري عند مالك بن نبي من حيث منهجه وموضوعه لهذا سنركز في هذا المطلب على الأحداث الواقعية والمدونات المعرفية والتفاعلات النصية التي أنتجت أنساقا فكرية واضحة انبعثت من خلالها كتابات مالك بن نبي.

أولا- المؤثرات المبكرة من المحيط الأسري:

يذكر مالك بن نبي أن جدته لأمه" الحاجة زليخة" التي عمرت فبلغت مائة سنة كانت هي مدرسته الأولى التي تكونت فيها مداركه، إذ كانت تقص عليهم القصص فتشدهم إليها ببراعتها في رواية الحكايات التي كانت تدور حول العمل الصالح وما يترتب عنه من ثواب والعمل الطالح وما يتبعه من عقاب[2].

أما جد مالك بن نبي لأبيه فيبدو أنه هو الآخر أثر فيه تأثيرا خاصا تمثل في الكره المبكر للاستعمار وضرورة العمل على إحباط مساعيه ومؤامراته، ولم ينس مالك بن نبي فضل والداته عليه، حيث كانت العقل المنظم لأسرته الصغيرة ماديا ومعنويا، ففي الجانب المادي يتذكر كيف أن والدته اضطرت إلى ممارسة مهنة الخياطة لمساعدة أسرته[3]، ويتذكر أيضا بتأثر بالغ كيف أنها اضطرت ذات يوم لكي تدفع لمعلم القرآن الذي يتولى تدريسه بدل المال سريرها الخاص[4].

وعندما حصل أبوه على وظيفة في تبسة وبدأت الأوضاع المادية للعائلة تتحسن، حيث ثابر مالك بن نبي التردد على مدرسته القديمة لتعلم القرآن، وحين نجح في مسابقة الحصول على منحة قصد الاستعداد

[1]- نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص329.

[2]- يوسف محمد حسين، مرجع سابق، ص33.

[3]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص36.

[4]-مالك بن نبي، **مذكرات شاهد على القرن**، مصدر سابق، ص19.

للدخول إلى معهد المعلمين، كان التوجيه الذي أراده له أبواه هو أن يصبح عادلاً في الشرع الإسلامي، هذا الحرص من الوالدين أضفى على تكوين مالك بن نبي تكوينا شرعيا جعل منه صاحب رسالة[1].

ثانيا- المحيط الإصلاحي والاجتماعي:

أما من حيث التأثير المبكر للمحيط الذي عاش فيه مالك بن نبي -في كل من قسنطينة وتبسة- في نفسيته فقد جعله يحرص على التمسك بالأصالة المعاصرة في آن واحد، وأكد ذلك بقوله:" ففي تبسة كنت أرى الأمور من زاوية الطبيعة والبساطة، أما في قسنطينة فقد أخذت أرى الأشياء من زاوية المجتمع والحضارة"[2].

كما عايش مالك في هذه المرحلة أولى إرهاصات الجهود الإصلاحية، فبعد جهود الرواد السابقين من أمثال" صالح بن مهنا"* وتلميذه" عبد القادر المجاوي"** التي أجهضت في مهدها خرجت إلى الوجود محاولات إصلاحية أعمق رسوخا في المجتمع وقد كان تجاوبه مع هذه الجهود كبيراً حيث تأثر بالشيخ مولود بن موهوب إذ يقول:" وقد تولى الشيخ مولود بن موهوب*** جذب أفكارنا وعقولنا إلى خط تلك الحركة التقليدية القديمة"[3].

وتأثر أيضا بالشيخ" بن العابد"**** والشيخ" عبد المجيد" الذي كان يحلل في دروسه بعض نظراته في انحراف المجتمع وتجاوزات الإدارة، فغرس فيه حاسة النقد الاجتماعي.[4]

---

[1]- يوسف محمد حسين، مرجع سابق، ص34.

[2]-مالك بن نبي، **مذكرات شاهد على القرن**، مصدر سابق، ص36.

* **صالح بن مهنا** مؤسس الحركة الإصلاحية، ومن أوائل المصلحين في الجزائر، يقال أنه من مواليد القل أو قسنطينة بين سنة 1840 و1854، توفي في 11 فبراير 1910.

** **عبد القادر المجاوي القسنطيني المغربي:** (1840- 6 أكتوبر 1914م)، ولد بتلمسان، عالم وفقيه جزائري من الشخصيات الجزائرية التي تركت أثرا ملموسا في الحياة الثقافية أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وتوفي بقسنطينة.

*** **مولود بن موهوب:** ولد في 1866 بمدينة قسنطينة، وأصله من قرية "إيمولة" بناحية صادوق، وكان لأسرته زاوية علمية، كان أبوه موظفا في سلك القضاء، وخلف الشيخ المجاوي عندما توفي. وتوفي في 21 أفريل بعد الثمانين من عمره.

[3]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد على القرن**، مصدر سابق، ص65.

**** **محمد بن العابد الجلالي:**ولد في عام 1980 بأولاد جلال ببسكرة، مؤسس القصية القصيرة في الجزائر، ابن عبد الله السائح بن سيسدي يوسف بن السوماسي، وأمه لالة خديجة بنت محمد بن زروق بن الشيخ السوماسي، انتقل سنة 1920 إلى قسنطينة وتتلمذ فيها ولزم الشيخ ابن باديس، وتوفي يوم الخميس 2 فيفري 1967.

[4]- نورة خالد السعد، **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي دراسة في بناء النظرية الاجتماعية:**(جدة:دار السعودية للنشر والتوزيع، 1997)، ص25.

بالإضافة إلى هذا فقد كان لأراء الشيخ عبد المجيد في المجتمع وانتقاداته للبدع وكراهيته للاستعمار وتهجمه على تجاوزات تسييره الأثر البالغ في مالك بن نبي الذي اعترف قائلا:"سرعان ما أدركنا عداءه لبعض التقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي كالطرق الصوفية وكراهيته لتجاوزات الإدارة الفرنسية ... وقد أذكى ذلك في نفوسنا تأييدا وحماسة"[1].

وتعرف خلال هذه المرحلة في مدينة تبسة على"عباس حمانة" الذي أسس أول مدرسة لإحياء اللغة العربية بعد الاحتلال، علاوة على أنه كان معجباً بشخصية الإمام"عبد الحميد بن باديس".

كما تأثر مالك بأساتذته في المدرسة الفرنسية منهم الأستاذ "مارتن" الذي تعلم منه فن التعبير وحب المطالعة و"بوبريتي" الذي فتح آفاقه إلى دروس التاريخ والأدب الفرنسي، وذلك لأنهم كما قال : "كانوا يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتيا يبدد كذلك الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر"[2].

ثالثا- المؤثرات من القراءات العربية والغربية:

يعلمنا بن نبي بأن قراءته المتنوعة باللغة العربية والفرنسية قد أكسبه عدداً لا بأس به من المؤثرات الموجهة والمعدلة أو المحركة[3].

1- **المؤثرات من القراءات العربية:** كان لكتاب أحمد رضا (الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق) وكتاب(رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده، أثرهما البالغ في تحديد الاتجاه الفكري لمالك بن نبي وعبر عن ذلك بقوله: "هذان المؤلفان أثرا على ما أعتقد في أبناء جيلي من المدرسين، أنا مدين لهما على كل حال بذلك التحول في فكري منذ تلك الفترة، لقد رسم لي كتاب أحمد رضا مزوداً بالشواهد الكثيرة بهاء المجتمع الإسلامي في ذروة حضارته وكان ذلك معياراً صحيحاً نقيس به بؤسه الاجتماعي في العصر الحاضر، أما كتاب محمد عبده وهنا أتحدث عن المقدمة الهامة المترجمة حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور-فقد أعطاني مستنداً للحكم في فقره المحزن اليوم"[4].

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص48.

[2]- المصدر نفسه، ص48.

[3]- المصدر نفسه، ص67.

[4]-المصدر نفسه، ص66.

وكان لكتاب عبد الرحمن الكواكبي (أم القرى) أثره هو الآخر على فكر مالك ونفسيته، أما كتاب أم القرى فقد عرفني بإسلام بدأ ينظم صفوفه ليدافع عن نفسه ويقوم بحركة بعث جديد[1]، وتأثر مالك بن نبي أيضا بمقدمة بن خلدون ومروج الذهب للمسعودي، وكتابي النظرات والعبرات للمنفلوطي وكتاب الصراع للاجئ سعودي إلى القاهرة تناول فيه مقدمته بإسهاب وبراعة نادرة دور القيم اليهودية في صياغة العالم العصري، كما كان لأفكار "زكي مبارك" الموجهة ضد الصوفية والطرقية أثرها الواضح على موقف مالك بن نبي الهجومية ضد الطرقية في الجزائر[2].

2- **المؤثرات من القراءات الغربية:** يذكر مالك بن نبي أن المعلم الفرنسي مارتن (Martin) قد غرس في نفسه تذوق المطالعة بما كان يعيره من كتب، ومن بينها:

– كتب جول فرن(Jules Verne)

– بعض مؤلفات بيير لوتي (Pierre loti) وكلود فارير(Cloud Farrere).

– سلسلة (أسرة بارديان(Pardiallans) لميشال زيفاكو.

– كتب الأب (مورو) وسلسلته العلمية الشهيرة (لتفهم).

– كتاب المستشرق الفرنسي (مسينون) وكتاب (هكذا تكلم زرادشت) للفيلسوف الألماني نيتشه وغيرها الكثير...

وعلى الرغم من أن هذه القراءات الغربية المتنوعة قد أثر كل واحد منها وساهم في تكوين مالك بن نبي وشخصيته، فإن بعضها كان أشد تأثيرا عليه من البعض الآخر، ومالك بن نبي نفسه يصرح بهذا حين يتحدث عن المفكرين والكتب التالية قائلاً:"...ولذا أصبح كتاب (كونديلا (Condillae) رفيقي حتى على الوسادة... ومهما يكن فقد اعتاد فكري هذه الرياضة كما تعتاد رياضة كرة المضرب لست أدري أي كسب علمي حصلت عليه من (كونديلا (Condillae) إنما هذا الكتاب وضع عقلي وأفكاري وفضولي أو بالأحرى ثقافي باتجاه محدد"[3].

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص87.

[2]- يوسف محمد حسين، **موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث**، مرجع سابق، ص39.

[3]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص114.

أدرك مالك بن نبي كيفية التعامل الإيجابي المثمر مع منتجات الحضارة الغربية، و كان هذا أسلوبه في القراءة لكل هؤلاء الفلاسفة والمفكرين والأدباء، إن هذا الأسلوب الذكي مع التراث الغربي مكنه من توظيفه بشكل جيد في صياغة رؤية فكرية كانت هي الأساس الذي انطلق منه في بناء مشروعه الحضاري البديل[1].

رابعا- دور الصحافة في تكوين فكره وشخصيته:

كان الاهتمام بالشأن العام من أوكد الأمور لدى مالك بن نبي، فضلا عن متابعته للأحداث والأمور التي تجري عن كثب في محيطه القريب سواء بالجزائر أو فرنسا، حيث كان يهرع إلى الجرائد ليستجلي منها أخبار الوطن والعالم العربي والإسلامي، ويحاول أن يفهم من خلالها التحولات الجيوسياسية في عصره، وقد بدأت معاقرته للجرائد مبكرا في تبسة، ثم تواصلت حيثما حل قارئا منها أو كاتبا لبعض المقالات والرسائل أحيانا[2]، وقد ترك لنا في كتابه مذكرات شاهد على القرن شبه إحصائية وتأريخاً للصحف والمجلات التي كانت تصدر في الجزائر، أو اتصل إليها من البلاد العربية وفرنسا وكان من أبرزها: جريدة النجاح، صحيفة المنتقد، جريدة الشؤون العامة لقسنطينة، صحيفة الإقدام، صحيفة الجمهوري، جريدة أم القرى، مجلة الأخبار الأدبية، مجلة كونفرانسيا، صحيفة الإنسانية، مجلة الشهاب، صحيفة الراية، صحيفة صوت المساكين، جريدة العصر الجديد، جريدة الزهرة، صحيفة الكفاح الاجتماعي.

خامسا- دور المناقشات في تكوين فكره:

تلعب المناقشات وتبادل الأفكار والآراء بين الناس دوراً كبيراً في تكوينهم الفكري والمنهجي، فهي من جهة تمكنهم من اكتساب معارف جديدة وأنباء متنوعة لم يكن بإمكانهم الحصول عليها لولا هذه المناقشات وتبادل الآراء، ومن جهة أخرى تمكنهم من اكتساب منهجية وطريقة في التعامل مع المحاورين والمناقشين، وطريقة جيدة في التحليل والنقد[3]، وبالنسبة لمالك بن نبي فقد كان شغوفا بالمناقشات وتبادل الآراء، في سن مبكرة الأمر الذي مكنه من اكتساب أفق فكري واسع ومنهجية نافذة في التحليل والنقد. وفيما يلي سنكشف إلى أي مدى أثرت المناقشات المتنوعة في التكوين الفكري لمالك بن نبي:

---

[1]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي**، ط3، (الجزائر: الأصالة ،2017)، ص114.

[2]- فتحي بن معمر، **مالك بني بين العفن والوهن إنبعاث طائر الفينيق من رماده**، (دمشق:دار وحي القلم،2016)،ص29

[3]- يوسف محمد حسين، مرجع سابق، ص47.

1- أولى المناقشات في مقهى "بن يمينة":

أطلق مالك بن نبي على مقهى"بن يمينة" الكائن على بعد خطوات من مكتب الشيخ "عبد الحميد بن باديس" بقسنطينة- اسم مقهى "الفكر" ذلك أنه أصبح الحي العام للمدرسين وقبلة من يريد أن يدلي بدلوه في المناقشات التي تدور هناك، أو من يريد اصطياد الأخبار الجديدة، وفي هذا السياق قال مالك: "كنا نلقي بما نقرأه في أتون تلك المناقشات الحادة المثيرة التي اعتدنا أن نجريها في مقهى"بن يمينة" يغذيها من ناحية التيار الفكري الباديسي، ومن ناحية أخرى تيار المدرسة الفكري"[1].

2- المناقشات مع الأستاذ حمودة بن الساعي:

قال مالك بن نبي:" لقد أصبت هكذا عدداً لا بأس به من المؤثرات الموجهة والمعدلة أو المحركة، وينبغي أن ألاحظ من بين هؤلاء واحدة فريدة أثر صديقي حمودة بن الساعي... فقد ترك في نفسي- أثرً خاصاً حينما تعرفت عليه شخصيا بعد عدة أشهر، ففي نزهاتنا معه أنا و(فُضلي) بين غابات الصنوبر كنت أستمع إلى طريقته في توجيه الآيات القرآنية لتتخذ تفسيراً اجتماعيا لحالة المجتمع الإسلامي الحاضرة وكان ذلك يؤثر في نفسي كثيراً"[2]. ويضيف قائلا:"وبصحبته أصبحت مهتما بالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ أكثر من اهتمامي بمواد مدرسة اللاسلكي"[3].يؤكد بن نبي مدى تأثره وتعلمه من صديقه وشريكه في غرفة غربته، فيقول: "ولكن بعد أربعين سنة عندما تعود لي اليوم بعض ذكريات تلك الفترة، أدرك أنني على أية حال أدين لـ"حمودة بن الساعي" باتجاهي كاتبا متخصصا في شؤون العالم الإسلامي حتى لو أنني لم أنجز معه أي عمل بعيد المدى"[4].

3- المناقشات مع زوجته الفرنسية خديجة:

عن مناقشته مع زوجته قال مالك بن نبي:" وأتجاذب الحديث مع خديجة حول القضية الجزائرية أو حول الدين، وكان يروق لها بعدما أصلي المغرب أن تستمتع لما أتلو من القرآن دون أن تفهم بطبيعة الحال، غير أنها تتذوق جرس التلاوة نفسها، ويحدث أن تطرح بهذا الصدد سؤال المريد المبتدئ، أو تبدي رأيها في موازنة الإسلام والمسيحية بطريقة تفيدني أحيانا"[5]، ولخّص تأثير المناقشات مع زوجته في تكوينه

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص96

[2]- المصدر نفسه، ص97.

[3]- المصدر نفسه، ص236.

[4]- المصدر نفسه، ص235.

[5]- المصدر نفسه، ص274.

الفكري بقوله:"والآن بعد أربعين سنة عندما تعود لفكري تلك الذكريات، أتصور أن الأقدار التي سخرتني وسيلة تعرفت خديجة بواسطتها على الإسلام، قد سخرتها هي لأتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية"[1].

4- المناقشات داخل منظمة "الوحدة المسيحية للشبان البارسيين":

ذكر مالك بن نبي أنه انتسب في باريس إلى منظمة الوحدة المسيحية للشبان البارسيين، وفي مقر المنظمة بدأت تدور بينه وبين أعضاء الوحدة محاورات تدخل موضوعات جديدة في جو"الوحدة" التي كانت تغذي في نفسه الجانب الروحي، وفي هذا الشأن قال:" كنت في جوها الخاص أعقد الصلة تلقائيا بين القيم الاجتماعية والتكنية التي أشاهدها وأتذوقها في الشارع وفي المدرسة والقيم التي أراها في هذا الجو، الذي يجد فيه الشباب الوحدوي روحه المسيحية في دقيقة التهجد عندا يقيمها "هنري نازيل"، وكنت بدوري اكتشفت خلال تلك الدقيقة، ما تنطوي عليه الروح المسيحية من حرارة في عقيدتها ومن طاقة في إشعاعها" [2]. هكذا استفاد مالك بن نبي من انضمامه إلى الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين خاصة في مجال مقارنة الأديان.

5- المناقشات خلال الزيارات واللقاءات:

أ-المناقشات مع أم زوجته:

كانت رحلة مالك بن نبي في الأرياف الفرنسية فرصة اكتشف معها المعنى الصميم للحضارة الفرنسية التي تكمن حسب رأيه في التفاصيل الدقيقة وفي سلوك العامة، حيث علّق على زياراته إلى أم زوجته الفرنسية" خديجة" السيدة" موروناس" بما يلي: "وهذا جانب جديد اكتشفته في الحياة الفرنسية مع (أمي) الباريسية القروية، المرأة التي تتقن تربية الدواجن وتسمي كل نبات بري باسمه خيراً مما يفعل صيدلي أو عطار، ومن ناحية أخرى تقرأ (بلزاك) وتضم بحنو جل كتبه في مكتبة صغيرة رتبتها لنفسها في ركن من خزانة الأكل، فاطلعت بفضلها على بعض الجوانب الخفية التي لا تبصرها العين بالعاصمة، وهكذا تم اكتشافي للحياة الفرنسية كما تبرز على الطبيعة"[3].

حتى أنه وقف على حقيقة نهضة الغرب وفرسنا بالأساس بالاعتماد على الزراعة يذكر:" لم يكن ممكنا بباريس التعرف على هذا الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية، وهذه هي المرة الأولى التي أتعرف فيها

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص273.

[2]- المصدر نفسه، ص222.

[3]-المصدر نفسه، ص272.

عليه، وبقدر ما سيزيد اكتشافي أرى الملامح التي أوحت إلى "سولي" وزير "هنري الرابع" في أوائل القرن الرابع عشر، ذلك الشعار الذي وضعه أساسا لسياسته:"الحراثة والمرعى هما الضرعان اللذان تحتلبهما فرنسا واليوم أدرك تمام الإدراك أنهما الضرعان اللذان رضعهما عصر النهضة وأن النهضة الفرنسية بالذات هي وليدة هذا الإرضاع "[1].

ب- المناقشات مع السيد "سيريل أناكيلتوا":

وهو شاب من باريس اعتنق الإسلام مع زوجته وسمى نفسه (محمد أناكيلتو) تعرف عليه مالك بن نبي في مقهى الهجار بباريس، ثم أصبحا يتبادلان الزيارات ويتجاذبان أطراف الحديث حول الإسلام، وفيه قال مالك بن نبي:" وقد انسجمت معه منذ لقائنا الأول بالهجار، وأصبحت أدين له بما استفدت منه مباشرة أثناء مناقشاتنا، أومن مكتبته الإسلامية التي أتاحت لي مطالعات عمقت نظري في هذه المشكلات (المشكلات الكبرى التي تواجه العالم الإسلامي، خاصة المشكلات ذات الطابع الحضاري)"[2].

ج- المناقشات مع أسرة يهودية:

عقد مالك بن نبي بمدرسة اللاسلكي بباريس صداقة مع شاب يهودي كان يدعوه أحيانا إلى بيته، حيث كانت تستقبله عمته وبناتها، وأقرّ مالك بن نبي بأنه: "وأتيح لي خلال تلك الزيارات أن أُكوّن فكرة أقرب للواقع عن المشكلة اليهودية في العالم"[3]، لما كان يلاحظه من أحداث داخل الأسرة اليهودية وإن بدت بسيطة أو ساذجة، إلا أن لمالك بن نبي تبرير ومقصد خلف كل حرف أو حركة.

د- المناقشات مع أسرة فرنسية برجوازية:

تعرف مالك بن نبي على مصور زيتي اسمه(رونيه)، كان قد خطب فتاة تنتمي إلى أسرة فرنسية برجوازية، وأصبح يأخذ مالك بن نبي معه عندما ينوي زيارة أسرة خطيبته، فكانت لهذه اللقاءات والحديث الذي يدور خلالها فائدتها الهامة بالنسبة له فأفصح عن هذا بقوله:" وكانت زياراتي إلى هذه

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص269.

[2]- المصدر نفسه، ص330.

[3]- المصدر نفسه، ص224.

الأسرة مع صديقي(رونيه) تكشف لي عن الحياة الأوربية من الداخل في نطاق عائلي بينما لم أكن في الجزائر أعرفها إلا من الخارج"[1].

من خلال هذه المناقشات والزيارات واللقاءات أصاب مالك بن نبي عدد لا بأس به من المؤثرات الموجهة والمعدلة أو المحركة في مضمون فكره وخطوات منهجه.

المطلب الثالث: البناء المنهجي للمشروع الحضاري عند مالك بن نبي

مالك بن نبي من المفكرين المسلمين القلائل الذين سلطوا الضوء على مسائل مصيرية في العالم الإسلامي من تكوين علمي إذ أن المفكر كان حائزا على شهادة مهندس في الكهرباء، إلا أن اهتمامه انصب على القضايا الاجتماعية.

تتمثل أهمية فكر مالك بن نبي في تحليله الماكرو-سوسيولوجي، شأنه شأن ابن خلدون أو أوجست كونت أو ماكس فيبر في تحليلاتهم الماكرو-سوسيولوجية لتطور المجتمعات البشرية. هذا النوع من التحليل يتطلب فطنة كبيرة، وتلك القدرة على التحليل والتركيب التي حددها ديكارت في كتابه: "خطاب المنهج"، وأن يكون الباحث بدراية بمعطيات كافية تمكنه من صياغة نظريات صالحة للتطبيق على الأقل على مجموعة من المجتمعات.

عندما نبحث عن منهج مالك بن نبي، فإننا لا نقصد من وراء ذلك البحث في الجوانب الابستيمولوجية من حيث حصول المعرفة وحدودها ومعطياتها، ونسقها المنطقي وهذا لأن مالك بن نبي لم يكن باحثا ابستيمولوجيا، ولم يكن مهتما بهذا النوع من القضايا، ولم يكتب في إشكالية المنهج كأداة المعرفة ولم يتناول حدود المعرفة ومجالاتها ولا تاريخها وإنما نقصد من تناول موضوع المنهج عند مالك بن نبي البحث في الطريقة التي كان ينتج بها مالكا أفكاره ومواقفه والبحث في تماسك هذه الأفكار واتساقها في نسق فكري.

كان منهج بن نبي في دراسة الأفكار وتحليل الظواهر الاجتماعية أقرب إلى المنهجية العقلانية، فصوره البعض بالمفكر العقلاني، الصارم في المنطق، وإلى صنع المقتضيات المنهجية الرياضية[2]، وهو الذي يصف ولعه بالرياضيات فيقول:"كانت مادة الرياضيات تمارس علي نوعا من السحر الأخاذ الذي يستبد

[1] - مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص254.

[2] - نور الدين خندودي، **مالك بن نبي العائد شهادات ومواقف**،(الجزائر:دار عالم الأفكار،2008)، ص191.

بي كاملا، فتجدني ألقي في المعادلات والصيغ نوعا من الشعر الآسر أعظم مما أجد في الأبيات وكنت أضيف لها رمزية صوفية، رمزية حضارة العدد "[1]. إلا أن بن نبي طالب وألح على ضرورة تجاوز العقلانية الديكارتية، التي فرضت نفسها كمنهج عقلي على بعض المفكرين، ويمكن أن نسمي هذه الدعوة بالقطيعة من وجهة إبستيمية القطيعة مع ديكارت[2]. برر بن نبي ثورته كون المنهج الديكارتي يقوم على مبدأ فصل الجسد عن الروح، وما هو علمي عن ما هو إنساني، وبالتالي فالمنهج الديكارتي لا يتوافق مع طبيعة الفكر الإسلامي الذي يؤمن بالوحدة والتكامل، ومن ناحية أخرى المنهج الديكارتي يتجه نحو الأحادية التي تتمثل في تغليب ملكة العقل على ما سواها من الملكات، وبن نبي من دعاة التنوع المنهجي لا الثبات[3].

أولا- الأدوات المعرفية الموظفة في كتابات مالك بن نبي

نعني بالأدوات المعرفية مجموع الآليات والمناهج العلمية التي أبدعها الفكر الإنساني لتحليل الظواهر الاجتماعية والنفسية والدينية، لكن يجدر الإشارة إلى أن مالك بن نبي ركز على البعد الوظيفي في تعامله مع هذه الأدوات، مبتعدا بذلك عن قالبها الفلسفي الإيديولوجي[4].

1- توظيف مناهج علم النفس:

مالك بن نبي وإن لم يفرد كتابا خاصا حول علم النفس ومذاهبه ونظرياته لكنه حاول توظيف ما يراه صالحا ومساعدا في تحليل مشكلة العالم الإسلامي، وتوضيح مواصفات إنسان ما بعد الموحدين، غالبا ما يعمد بن نبي إلى استخدام مجموعة من المفاهيم النفسية المختلفة كالشعور، واللاشعور والأنا والمنعكس الشرطي والغريزة والطاقة الحيوية وغيرها، وأكثر ما استعمل منها مفاهيم مدرسة التحليل النفسي في تحديد العلاقات الاجتماعية وعلاقتها بعلم النفس على الخصوص، بل حتى في تحليل علاقة الظاهرة القرآنية بالذات المتلقية محمد ﷺ[5]، كما نكتشف هذا التوظيف في محاولة التعرف على الأثر النفسي- الذي تحدثه الفكرة الدينية في حياة الفرد لهذا فقد استخدم بن نبي مناهج علم النفس عامة ومنهج التحليل النفسي-

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات العفن**، مصدر سابق، ص50.

[2]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي**،(الجزائر:رياض العلوم،2006)، ص33.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 33-34.

[4]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص283.

[5]- مولاي الخليفة لمشيشي، **مالك بن نبي دراسة استقرائية مقارنة معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع مشكلات الحضارة**،(دمشق:دار النايا، 2012)، ص87.

خاصة، ويظهر هذا التوظيف في قوله:"وعليه فإنه من ينسجم وطبيعة الأشياء حينما ندرس من حيث الأساس العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها، ومن هنا تعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي- بغية تتبع إطراد الحضارة باعتبارها صورة زمنية للأفعال المتبادلة التي تتولد منذ مطلع هذا الإطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تنبعث فيه الحركة والنشاط"[1]. وظهر التحليل النفسي- في كتابه ميلاد مجتمع و كتابة الصراع الفكري ونلمح حضور "سيغموند فرويد" و"غوستاف يونغ" و"أدلر" خاصة من حيث النقائض والأمراض النفسية التي أصابت الذات الإسلامية كذهان السهولة والنكوص والإزدواجية[2].

2- توظيف منهج التحليل الاجتماعي:

أراد مالك بن نبي أن يبسط معالم السوسيولوجيا انطلاقا من التاريخ الإسلامي للتأكيد على دور الفكرة الدينية في حركة المجتمع ليخرج إلينا مفهوما سوسيولوجيا جديدا، وهو من المفاهيم المركزية لمشروعه العام وهو "شبكة العلاقات الاجتماعية"[3]. لذا يعتبر منهج التحليل الاجتماعي أهم منهج وظفه في قراءته للواقع الإسلامي، ويظهر هذا المنهج جليا في عدة مواضع من تحليلاته يمكن اختزالها في النماذج الآتية:

قال مالك بن نبي في سياق إبراز الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية:"ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الفصل الذي تحدثنا فيه عن موضوع قد كتبناه في الحالة التي يكون فيها عالم الاجتماع الذي يحاول توضيح دور الفكرة الدينية في التكوين والتطور الاجتماعي، مع التأكيد أن هذا الدور ليس كل شيء بالنسبة للفكرة الدينية، ذلك أننا قبل أن نشرع في البحث عن صلاتها بعالم الشهادة، قد تقبلنا أولا بصلتها بعالم الغيب، وبعبارة أدق فإن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي، إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية في نظرنا، أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية، وذلك فإن بحثنا هنا سوف يقتصر على الجانب الاجتماعي"[4]. وذكر في موضع آخر" لسنا نتهم هنا بالأخلاق من الزاوية

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، ط4،(دمشق :دار الفكر، 1988)، ص 74.

[2]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص35.

[3]- مولاي خليفة لمشيشي، مرجع سابق، ص112.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص14.

الفلسفية بل من الناحية الاجتماعية وليس الأمر هنا أن نشرع مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوى التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"[1] .

3- توظيف المنهج التحليلي والمنهج التركيبي:

في تحديده لمفهوم الثقافة لجأ مالك بن نبي إلى توظيف منهجين متداخلين ومتكاملين:

أ- المنهج التحليلي: وهو عكس المنهج التركيبي، ويَعني إرجاع الكل إلى أجزائه، وظهر ذلك في تعريفه للثقافة، حيث عنون أول فصل في كتاب مشكلة الثقافة بالتحليل النفسي للثقافة وحللها كمفهوم نظر إليه من أبعاد مختلفة أولا باعتبار أن الثقافة وقائع اجتماعية، ثم كعامل تاريخي إلى جعلها برنامجا تربويا.

ب- المنهج التركيبي: وهو الانتقال في المعاني والقضايا البسيطة إلى المعاني والقضايا المركبة، وظهر هذا جليا في محاولة تعريف الثقافة بتركيب عناصرها الأربع التوجيه الأخلاقي والتوجيه الجمالي والمنطق العملي والتوجيه الفني، إذ قال مالك بن نبي :"... ومع ذلك ينبغي أن نخطو خطوة إلى الأمام في طريق تحقيقها –يقصد الثقافة- عمليا على أن تكون الخطوة الجديدة (تركيبا) لعناصر الثقافة ولكي نظل في نطاق مصطلحات علماء النفس نقول ينبغي أن تكون تركيب نفسيا"[2]. فالمنهج التركيبي يساعد الدارس على تثبيت أفكاره أو تعديلها، إذ يساعدنا على وضع أحكام تبرز قيمتها في مدى مطابقتها للواقع الذي نعيشه، أو الذي ننظر له، أي ما يجب أن يكون[3].

4- توظيف المنهج الاستنباطي و المنهج الاستقرائي:

وظف مالك بن نبي في استدلاله على مركزية الفكرة الدينية في نهوض الحضارات، المنهج الاستنباطي الذي انطلق من الفكرة الدينية، فكانت هذه الأخيرة القضية التي استنبط منها الوقائع التي يتناولها بالدراسة، وهذه الوقائع هي حوادث تاريخية، ظواهر المجتمع، الحضارة، الثقافة، فتصبح هذه الوقائع على اختلافها قابل للتفسير على ضوء الفكرة الدينية[4] .كما ظهر هذا التوظيف في الاستدلال على صحة الفكرة الدينية من إثبات صحة المبدأ القرآني، وتأسيسا على صحة هذا المبدأ، توصل بن نبي إلى نتيجة

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص90.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، تر:عبد الصبور شاهين، ط18، (بيروت:دار الفكر المعاصر، 2015)، ص62.

[3]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص 36.

[4]- عمران بودقزدام ، مرجع سابق، ص288.

مفادها :"أن الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها"[1].

ووظف بن نبي في السياق ذاته المنهج الاستقرائي الذي ينطلق من ملاحظة الوقائع الاجتماعية، دارسا كل ظاهرة في علاقتها بالظواهر الأخرى محددا شروط كل ظاهرة مختبرا هذه الشروط على ضوء معطيات عديدة، مكتشفا بذلك القانون الذي يسيّر الحوادث الإنسانية وهو الفكرة الدينية[2]. كما نلمس هذا المنهج جليا في تتبعه لمسار الحضارتين الإسلامية والمسيحية، بغية اكتشاف السنن التي تحكمت في ميلادها وصعودها ثم نكوصها[3].

يناءً عليه نستخلص أنه وظف منهجا استدلاليا ينتقل من الفكرة الدينية إلى تفسير الوقائع، فتصبح قدرة الفكرة الدينية كمبدأ في التفسير دليلا على صحة هذا المبدأ ومنتقلا من جانب آخر من الوقائع وهي ظواهر المجتمع والتاريخ، الحضارة والثقافة إلى الفكرة الدينية فتصبح هنا هذه الأخيرة دليلا على صحة التفسير لأنها لازمة عنه.

5- توظيف المنهج الفينومنولوجي:

لعل السمة البارزة لمعظم المفكرين، محاولة فصل الإنسان إلى جزأين أو شطرين واضعين كل شطر بمعزل عن الآخر، مما يصعب الدراسة ويجعل النتائج دوما ناقصة، ومن ناحية أخرى فصل الذات عن الموضوع تعيق الدراسة الجادة، مما جعل بن نبي ينتهج الظواهرية منهجا علميا في دراسة الإنسان[4]، إن العلاقة بين الذات والموضوع ينبغي أن تكون دوما حاضرة في المعرفة بجميع أشكالها كما هو الشأن في كتاب الظاهرة القرآنية[5].

---

[1]- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ط4 (بيروت: دار الفكر المعاصر،1987)، ص300.

[2]- محمد يحياوي، **المنهج في كتابات مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجسيتر ،(جامعة الجزائر: معهد الفلسفة،1992)، ص39.

[3]- عمران بودقزدام ، مرجع سابق،ص289.

[4]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص36.

[5]- محمد بغداد باي، **تربية إنسان ما بعد الحضارة**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ،(جامعة وهران ،كلية العلوم الاجتماعية،2015-2016)، ص186.

هذا وأن ما يلاحظ على خاصية التكامل المنهجي هذه التي يؤمن بها بن نبي هو تجسيدها للقطيعة مع المنهج الديكارتي القائم على الأنانية، أي الفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي مثلما يتجلى ذلك في استخدام الظواهري في مؤلفه الظاهرة القرآنية[1].

6- توظيف المنهج العقلي:

إنّ المنهج العقلاني منهج يوظف المنطق، ينطلق من المبادئ الصحيحة للوصول إلى النتائج الصحيحة، بعيدا عن التخمين الغيبي، فهو منهج واقعي يتناول الوقائع في حقيقتها وفي ذاتها ليخرج بالسنن والقوانين. تجرد فيه مالك بن نبي من ذاتيته وشخصيته لينقد مناهج الأوائل ويتطلع إلى منهج موضوعي يتقبله العقل، بعيدا عن التلقي السلبي.فاستعان مالك بن نبي ب المعيار المنطقي العقلي بهدف إثبات أن الوحي الذي نزل على الرسول محمد ﷺ ظاهرة يتقبلها العقل قائمة على الإعجاز العقلي، لا على الإعجاز الحسي بالأدلة والبراهين القطيعة، ولعل اقتناع الرسول ﷺ باستقلاله عن الوحي لدليل قاطع. وقد وظف مالك بن نبي منهجا عقلانيا يدعو إلى إعمال النظر والتحليل المنهجي، لا التفكير الغيبي الذي هو معرفة قائمة على مجرد الحَدَس[2].

7- توظيف المنهج النقلي:

رغم التأثر بالوسط الغربي والانفتاح على الدراسات الغربية، إلا أن موقف مالك بن نبي كان دائما موقف المؤمن المفكر، المتمسك بعقيدته ودينه، وجعل القرآن الكريم محور مسيرته الفكرية، حيث قال عنه عبد السلام الهراس:" إن مالك بن نبي مفكر كان ينهل ويكرع من منابع الوحي القرآني، ومن حياض السنة النبوية، ومن الآثار الصافية لتراثنا الإسلامي، فهو مفكر مؤمن مسلم لا يحيد عن الإسلام قيد أنملة ما استطاع إلى ذلك سبيلا، إلا ما قد يند عنه، ولا ينتبه إليه أولا ينبه عليه، وحريص على رضى ربه"[3].

---

[1]- محمد بغدادي باي، مرجع سابق، ص187.

[2]- غازي الشمري وجعفر ياشوش، **مالك بن نبي بين التمثل والإبداع**، (دمشق:دار نينوة،2017)، ص ص85-86.

[3]- المرجع نفسه، ص87.

كما وظف مالك في سياق تحليله للظاهرة الاجتماعية عدة مناهج تندرج ضمن مناهج العلوم الاجتماعية، كتوظيفه للمنهج المقارن، والمنهج التاريخي في محاولة التعرف على نظام العلاقات الاجتماعية الذي يحكم المجتمع الخارج من الحضارة أو المجتمع المتحضر[1].

ثانيا- المقاربة السوسيولوجية في فكر مالك بن نبي

إن محاولة صياغة مقاربة سوسيولوجية من فكر مالك بن نبي، بما يتطلبه هذا العمل من شروط أكاديمية للتنظير الاجتماعي الذي يتطلب تساند منطقي لمكوناته وصياغة واضحة للمفاهيم ودقة في تعريفها وصرامة في ضبط العلاقات بين المفاهيم وبين القضايا، تحول دون سهولته ونجاحه عوامل عدة إضافة إلى مخاطر الانزلاق في مطبات التعسف والاختزال. فإن طبيعة فكر مالك بن نبي ونوعية أعماله ولغة تدوينه تعدّ من تلك العوامل المباشرة لصعوبة هذا العمل، والتي يستحسن تحديد أهمها وإعادة التذكير ببعضها، قبل الخوض في اقتراح فحوى هذه المقاربة ومناقشة مفاهيم: الحضارة والثقافة والمجتمع التي يحدد مفاهيمها وعلاقتها المتشابكة فيما بينها الهيكل التصوري لهذه المقاربة، فمن خلال القراءة المركزة لكتابات مالك بن نبي والأطروحات التي تناولت جوانب فكره يمكن الخروج بالملاحظات التالية:[2]

1- اهتمام المفكر بانتقاد وتقويم الخطابات الفكرية والأيديولوجية التي شهدها العالمين العربي والإسلامي.

2- الإكثار من الاستطراد وإيراد الأمثلة والشواهد من واقع الحياة المعاشة في متن التحليل، بغرض إيصال المعنى وتوضيح المراد إلى القراء والذين لم يألفوا هذا الأسلوب من الكتابة.

3- لغة الكتابة في أعمال بن نبي غلب عليها أسلوب التبسيط والإحالات المتتابعة، بغرض التبرير والإيضاح لأفكار استعارها من منظومة معرفية في قمة الانفجار، وأعاد ترتيبها وتنظيم علاقاتها وصياغة مفاهيمها محاولا تأسيس مشروع حضاري بديل لمجتمعات مازالت لم تخرج من مرحلة الانبهار (الصدمة الحضارية).

---

[1]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص290.

[2]- أحمد لعريبي، "نحو مقاربة حضارية بديلة"، **مجلة التغيير الاجتماعي**، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول، ص208 .

4- أولى المفكر أهمية بالغة للقضايا التطبيقية وللمشكلات الواقعية، حيث تضمنت بعض كتبه: "شروط النهضة" و" الفكرة الإفريقية الآسيوية"، " فكرة كومنولث إسلامي" خططا عملية واستراتيجيات لإعادة المجتمعات المتخلفة إلى حظيرة التاريخ وذلك من شأنه الوقوع في عملية التعميم لقضايا جزئية وآنية . يقول واصفا نفسه:" ..بيد أني لم أكن صاحب عقلية لا تستخلص دروسا تطبيقية"[1].

5- عملية صياغة المفاهيم وتحديد مضمونها لدى المفكر، سواء المتداولة مثل الحضارة، الثقافة أو التي استحدثها مثل القابلة للاستعمار، الأفكار الموضوعة والمصنوعة ....انعقدت حول الأبعاد التي أراد الاستدلال بها أو الأفكار التي أراد تبيانها، بحيث عمد إلى تعاريف وتشبيهات كثيرة تخدم المعنى العام لما رغب قوله ولفت الأنظار إليه، وهذا دون أن يولي عناية كبيرة بصياغة تلك المفاهيم وتحديد القضايا في حد ذاتها، حيث نجد تعاريف كثيرة لمفهوم واحد، ولا نعثر على تعريف واحد لمصطلحات ترد في سياق التعاريف والتحليلات، ومعلوم أن لتلك المفاهيم الفرعية قيمة تفسيرية تشد عضد الفكرة المراد توضيحها و تمنح متانة للنسق ككل.

وبغرض إنزال فكر بن نبي من طبيعته الفكرية العامة إلى حقل معرفي أقل عمومية وتجريدا وأكثر صرامة منهجية، يتوجب إقحام مفهوم المجتمع والذي إن لم يحظى بالأهمية الكبيرة كمفهومي الحضارة والثقافة في فكره، فإن ذلك من شأنه إيجاد المنطق الذي يحكم العلاقة بين هذه المفاهيم والذي يؤدي إلى فك رموز فكر بن نبي من جهة وعزل القضايا الثانوية والاحتفاظ بالرئيسية منها تمهيدا لصياغة المقاربة البديلة[2]، وبذلك تصبح ثلاثية (الحضارة والثقافة والمجتمع) المحددات الرئيسية للمقاربة السوسيولوجية عند مالك بن نبي.

1- علائقية ثلاثية مجتمع ـ ثقافة ـ حضارة

عرج مالك بن نبي ضمن كتاباته على تعاريف عدة لمفهومي الثقافة والحضارة والمجتمع - وإن لم يكن هذا الأخير قد نال حظا أوفر مثل سابقيه- سنقوم بعرض المفهوم المركب، أي من ناحية المكونات لكل

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات العفن**، مصدر سابق، ص141.

[2]- أحمد لعريبي، مرجع سابق، ص 209.

مفهوم ومدى ارتباطه بعنصر الإنسان هذا المتغير الذي يعتبر الوحدة التحليلية للمجتمع وهنا نتمكن من فهم المقاربة السوسيولوجية البديلة التي طرحها مالك بن نبي[*].

أ- **الثقافة:** عندما توصل بن نبي إلى أن الثقافة عامل فعال في العملية الحضارية وبحث في جوانبها المختلفة، لم يكتف بتشخيص مفهومها فحسب بل تجاوز ذلك إلى اقتراح برنامج متكامل يمكن من شحن عناصرها الحية الايجابية، "من أجل وضع المجتمع على عتبة دورة حضارية مدروسة ومخطط لها بطريقة منهجية"[1]. وهذا بتحديد عناصر الثقافة الأربعة وهي التوجيه الأخلاقي، التوجيه الجمالي، المنطق العملي والتوجيه الفني، لأن مشكلة مالك بن نبي بالأساس لم تكن منحصرة في محاولة فهم الثقافة وإنما بدرجة أساسية في تحقيقها وتمثلها بصورة عملية وتطبيقية، وهذا ما يقصده بن نبي من التركيب النفسي للثقافة[2].

– **المبدأ الأخلاقي:** يقوم بالضبط الاجتماعي وبناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء ولا عالم الأفكار والأخلاق عند بن نبي مرتبطة بالمجتمع وبهذا الخصوص كتب قائلا:" لسنا هنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، ولكن من الناحية الاجتماعية، وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يرد تكوين وحدة تاريخية "[3].

– **الذوق الجمالي:** مثلما تحتاج الثقافة الفعالة إلى نزعة أخلاقية تغذيها وتوجهها، فهي تحتاج أيضا إلى ذوق جمالي وحس فني وقدرة على الابتكار والإبداع، فالذوق هو الذي يبعث في الإنسان نزوعا إلى الإحسان في العمل وتوخيا للكريم من العادات[4]، وهو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص، فهو يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال.

– **المنطق العملي:** يتضمن فكرة الوقت والوسائل البيداغوجية لبث هذه الفكرة في سلوك الفرد وفي أسلوب حياة المجتمع[5]، حيث يرى بن نبي أن الذي ينقص الإنسان المسلم ليس منطق الفكرة، وإنما منطق الحركة والعمل، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاما مجردا، وأكثر من ذلك أنه قد يبغض الذين

---

[*] نكتفي بالمفاهيم المركبة لهذه المتغيرات لأننا سنفصل فيها لاحقا عندما تستدعي الضرورة المعرفية لعرضها.

[1] - فوزية بريون، **مالك بن نبي" عصره وحياته ونظريته في الحضارة**،(دمشق: دار الفكر، 2010)، ص 221.

[2] - زكي ميلاد، **المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة**، ط2،(بيروت: مكتبة مؤمن قريش،2010)، ص 64.

[3] - مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص 79.

[4] - مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مصدر سابق ، ص .90

[5] - أحمد لعريبي مرجع سابق، ص 210.

يفكرون تفكيرا مؤثرا، و يقولون كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول إلى عمل ونشاط[1] ، وقد عنى بن نبي بالمنطق العملي"كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، بطريقة يتمكن الإنسان بها من استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة "[2] وقد أشار إلى هذا المفهوم في كتابه مجالس دمشق أنه يقصد بالمنطق العملي الفعالية[3] .

— **التوجيه الفني أو الصناعي**: فيرى المفكر أنه المكون الثقافي الذي يحدد علاقة المجتمع بالتراب أو الثروات الطبيعية بحيث يكيفه لأغراضه المادية واحتياجاته الإنتاجية والاستهلاكية إذا لم يعني مالك بن نبي بالصناعة مفهومها الضيق المعروف عند العام والخاص بل كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم الصناعة[4].

ب- **الحضارة:** من الناحية التركيبية هي " بناء مركب اجتماعي يشمل ثلاثة فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين"[5]، فهي محصلة اجتماع العناصر الأساسية الإنسان، الوقت والتراب ولا بد أن يركبها العامل الديني أو الروحي أي الأخلاقي بصفة أعم.

ج- **المجتمع:** ميز بن نبي في توظيفه للمجتمع بين المجتمع البدائي أو الساكن والمجتمع التاريخي الذي دخل نطاق الحضارة، فالمجتمع الأول فاقد لوظيفته التاريخية، حيث يرى أن "كل جماعة لا تتطور إلا و لا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك إلى التحديد الجدلي لكلمة مجتمع"[6] وبذلك يشمل عوالم أربع وهي عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء وشبكة العلاقات الاجتماعية.

2- **العلاقة المتعدية التي تربط المفاهيم:**

أ- **(ثقافة – حضارة)**

إذا جئنا للمقارنة بين الثقافة والحضارة فإن المقاييس الذاتية للثقافة والتي هي عقائد وتقاليد وأعراف وعادات والمحددة لطبيعة التركيب الثقافي المستمد من المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي فأساس كل ثقافة هو

---

[1]- زكي ميلاد، مرجع سابق، ص 69.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص 102.

[3]- مالك بن نبي، **مجالس دمشق**،(دمشق: دار الفكر،2005)، ص111.

[4]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق ،ص88.

[5]- مالك بن نبي، **تأملات**، ط5 ،(دمشق:دار الفكر ،1991)،ص188.

[6]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، تر:عبد الصبور شاهين، (دمشق:دار الفكر،1986) ، ص 16.

بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص وهو تأليف يحدث طبقا لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية أخلاقية مضمونها ذات العنصر الأخلاقي المحدد لسلوك الفرد والعنصر الجمالي المحدد لأسلوب حياة المجتمع .

أما بالنسبة لمفهوم الحضارة يستخدم مالك بن نبي مصطلح: **الاتجاه الحضاري = المبدأ الأخلاقي + الذوق الجمالي.**

وراح يؤكد بن نبي في كتابه مجالس دمشق على هذا العنصر الجمالي داعيا الثقافة إلى أن تمدنا بالذوق الجمالي، وتنمي فينا هذا الحس بشرط أن لا نعتقد حسب قوله أن الإسلام قد أهمل أو زهد في هذا الجانب وذلك لترتيب شؤون مجتمعنا، لأنه في رأيه أن النشوز إذا كان يحدث في المستوى الأخلاقي فهو يحدث أيضا في المستوى الجمالي[1]. إلا أن بن نبي لفت الانتباه إلى أن الترتيب الذي ينظم هذين العنصرين هو من يحدد خصوصية حضارة عن أخرى تاريخيا، وقد نتج عن هذا الترتيب ظهور نموذجين من المجتمعات تأسس النشاط الاجتماعي عند أحداهما على القيم والدوافع الجمالية، وتأسس نشاط آخر على القيم والدوافع الأخلاقية، وتمثل النموذج الأول الثقافة الغربية التي ورثت ذوقها الجمالي من التراث اليوناني والروماني، وتمثل النموذج الثاني الثقافة الإسلامية التي ورثت من التراث الإسلامي الشغف بالحقيقة[2]. وهي نفس الفكرة التي طرحها مالك بن بني في اختلاف الثقافات حيث قال:" نبين للقارئ أن الثقافات المختلفة تتفق في ثلاث عناصر معينة وقد تختلف بالنسبة للعنصر الأخلاقي لاتصاله بالعقيدة"[3].

وبمراجعة فكر مالك بن نبي نجده أولى عناية خاصة للمسألة الثقافية بل اعتبرها أساس وأصل كل تحول حضاري في التاريخ، وأوكل إليها معظم الفاجعات والنكسات التي يصاب بها المجتمع في جميع الميادين، ولهذا قال: "إن أي إخفاق يسجله مجتمع ما في إحدى محاولاته إنما هو التعبير الصادق على درجة أزمته الثقافية"[4]، فالفعل الحضاري في الأساس فعل ثقافي لأن كل واقع اجتماعي هو في الحقيقة قيمة ثقافية معينة محققة في واقع الإنسان، بحسب معطيات الإطار الزماني والمكاني وطبيعة العلاقات التسخيرية التي يقيمها

---

[1]- مالك بن نبي، **مجالس دمشق**، مصدر سابق، ص 110.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص109.

[3]- أحمد لعريبي، مرجع سابق، ص210

[4]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص 92.

الإنسان بها[1]، وعلى هذا الأساس يكون التفكير في مشكلة الإنسان هو في الأساس تفكير في مشكلة الحضارة وأي تفكير في مشكلة الحضارة هو تفكير في مشكلة الثقافة[2]، فالمسألة الثقافية إذا بحسب مالك بن نبي هي المدخل الضروري لعملية البناء الحضاري.أي الولوج في ركب الحضارة .

ب- (ثقافة – حضارة – مجتمع)

لا يطلق مصطلح مجتمع إلا على مجتمع ينتمي إلى حضارة و يكيف أفراده مع العالم المحيط بهم بواسطة ثقافة، أو المجتمع التاريخي على وجه الدقة وهو جماعة إنسانية تغير دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير[3]، والمجتمع على هذا أقرب منه إلى آلة أو جهاز إنساني وهو بالفعل كذلك حسب بن نبي فهو جهاز التحويل الذي يحول الطاقات الاجتماعية إلى نتائج مختلفة والمجتمع إذا هو الشكل الواقعي للحضارة في شتى مظاهر الوجود الإنساني.

نأتي هنا إلى إماطة اللثام عن العلاقة المتعدية التي تربط مفاهيم المجتمع والحضارة والثقافة في تصور مالك بن نبي، فالحضارة في جوهرها عنده عبارة عن مجموع القيم الثقافية المحققة، ومن جهة أخرى فإن المجتمع كل واقع اجتماعي في جذوره هو قيمة ثقافية معينة محققة في واقع الإنسان إذا فالحضارة صيرورة تاريخية يحققها المجتمع بواسطة أفراده المتشبعون بثقافة محددة في مكان محدد ووقت محدد، يعكسون قيمها في ذلك الواقع الاجتماعي.

مما سبق يمكن استنتاج العلاقة بين مفاهيم الحضارة، المجتمع، الثقافة على النحو التالي: استعمل بن نبي مفهوم الثقافة لربط المستويين التاريخي والواقعي، الحضاري والاجتماعي، ولهذا فإنه رفض التعاريف الوظيفية المتداولة والتي تعزل كلية البعد التاريخي ولكنه أخذ بشكلها وأضفى عليها مضمونا وسيطا بين الحضارة والمجتمع، وأن صبغة الفعالية ومهمة التغيير التي أناطها بالثقافة تنم على مركزية مفهوم الثقافة في مشروعه الفكري.

[1]- فهيم رملي، خولة بوناب، "المسألة الثقافية ودورها في بعث الحضارة في نظرية مالك بن نبي"، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الأغواط عدد29، مجلد 07 مارس 2018، ص 203.

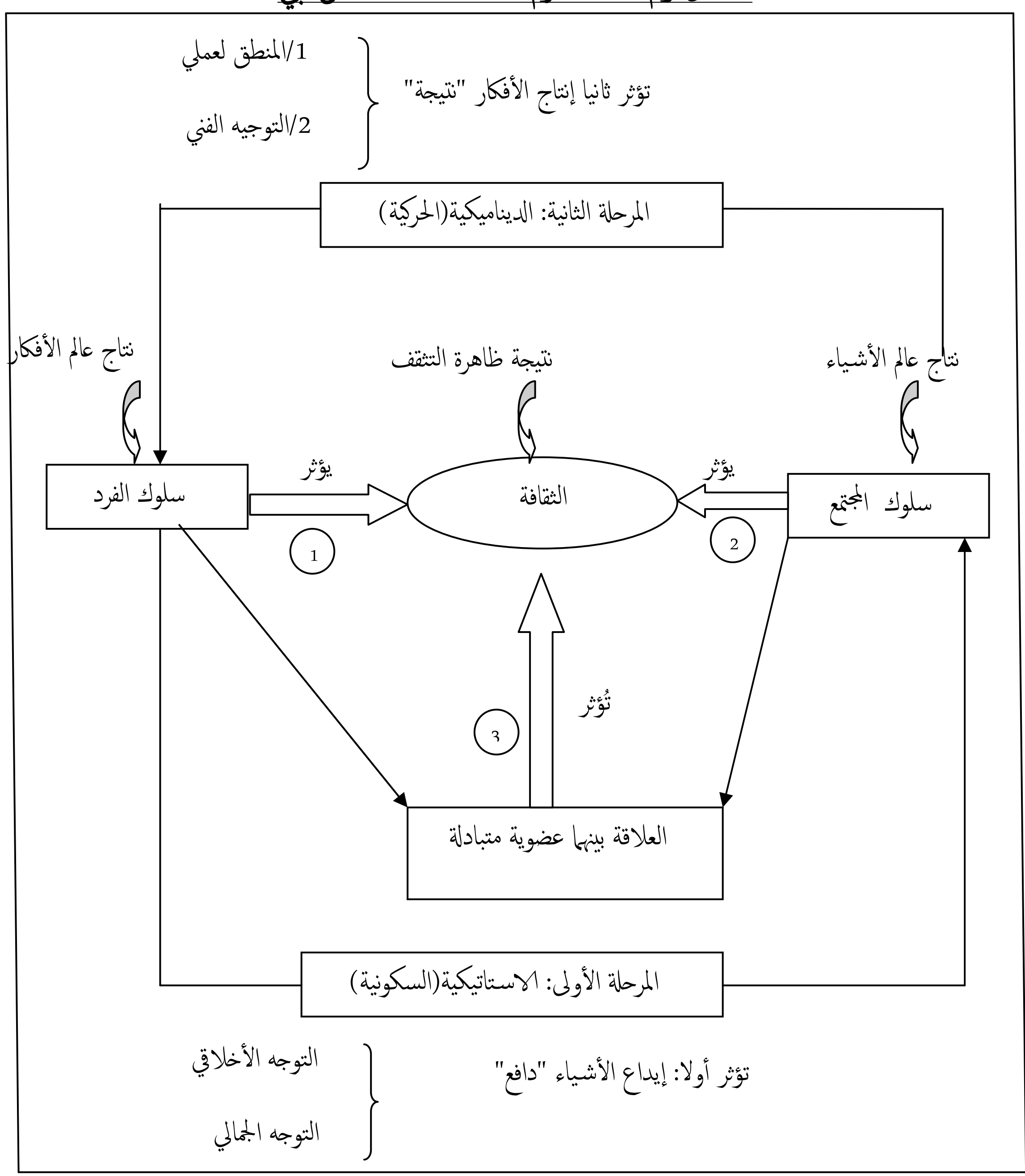
[2]- مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، (بيروت:دار الفكر المعاصر ، 2001)، ص 131.

[3]- أحمد لعريبي، مرجع سابق ص211.

أي يمكن القول: إذا تحققت (الثقافة) شكلت الواقع الاجتماعي(المجتمع) المسؤول عن البناء الحضاري(الحضارة).

بهذا نستنتج أن الحضارة ما هي إلا نتيجة لممارسة الثقافة في المجتمع فالأولى غاية والثانية وسيلة والثالث هو وسط التفاعل ، وهو ما سنوضحه في الشكل الموالي:

الشكل رقم(01):مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي



المخطط من إعداد الباحثة

كمحصلة للمنهج البنابي نستطيع القول أن بن نبي تناول المشروع الحضاري بطرح إصلاحي جديد ومتجدد فعمل على صياغة أفكاره وفق منهج متكامل شامل تناول انطلاقا من الوضع السائد الذي شهدته الجزائر وشاركها في ذلك الدول الإسلامية قاطبة، وقد عمد في تحليله التتبع للمسار الزمني بداية بالتاريخ والحاضر إلى المستقبل. وفي ذلك يصف مالك بن نبي نفسه بقوله:"... لقد كنت دوما منهجيا منظما.."[1].

نستخلص مما عُرض في هذا المطلب أن منهج مالك بن نبي تميز بجملة من الخصائص نوردها على النحو الآتي:

1- مالك بن نبي حلل المشكلات الحضارية وشروط النهضة على وجه الخصوص اعتمادا على التحليل المركب.

2- الشمولية :لم يعتني بمجال دون غيره أو فاعل دون سواه، بل ركز على جميع أسباب قيام الحضارات وجل شروط بناء النهضة من الناحية المادية كالمجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية إلى النواحي الفكرية والثقافية والفنية والجمالية وأكد الدينية الروحية باعتبارها المركب الحضاري هذا وفق المستويين الداخلي والخارجي مع التعريف بجميع الفواعل المؤثرة من النخب الدينية والعلمية والعسكرية والاقتصادية والسياسية إلى إبراز دور ذلك الرجل البسيط الأمي والذي اصطلح عليه برجل الفطرة.

3- الجدلية: وتلك أداة منهجية يستخدمها مالك لبيان أثر التعارض في الإطراد التاريخي للظاهرة، ونموذجها الجدلية بين الروح والغريزة.

4- الواقعية: إن مالك ابن نبي وإن انطلق من الواقع المعاش ضمن منهجية وضعية لا معيارية إلا أنه هدف من ذلك نقده لا من أجل الإصلاح فحسب بل من أجل تغييره وفقا لمتطلبات العصر دون التخلي عن روح الأصل المتجذر في أعماق الفرد المسلم (وضعية نقدية).

5- السننية والقانون: وهذه الميزة ذات ارتباط بالسمة السابقة فهو حينما يعالج الأحداث في أرض الواقع، فإنه يرى أنها ظواهر، تخضعه لسنن لا يمكن أن تعالج خارج مطاق السنن الحاكمة لها.

[1] - مالك بن نبي، **مذكرات العفن،** مصدر سابق، ص141.

6-العقلية: يظهر لنا مدى اهتمام مالك بن نبي بالعقل وهذا راجع لتكوينه في المدارس الغربية والفرنسية منها على وجه الخصوص و لهذا اتصفت منهجيته بالعقلية، نستطيع القول أن مالكا كانت له ثقافة غربية بحكم احتكاكه بالمجتمعات الأوروبية وكثرة قراءاته للمفكرين الغربيين لكن أبدا ما كانت له روح غربية.

7- السلفية النقدية: في المقابل فإن مالك بن نبي كان شديد التأثر بالدين الإسلامي وظهر ذلك في بحثه حول شروط النهضة من خلال الرجوع إلى النص القرآني للتمعن والتمحص فيه واعتباره سلوك اجتماعي، فالدين عند" مالك بن نبي" ليس في العقيدة بحد ذاتها إنما في صقلها وتفعيلها إيجابيا بمعنى تحويل قيم الدين إلى منظومات اجتماعية ومؤسساتية فالقرآن من خلال قراءته المتجددة غير التقليدية ليس وعاء لثقافة التبرير باسم العقيدة والمقدس، إنما منهج مفتوح يستدعي باستمرار تطور آليات الحضارة والخلافة في الأرض، فكان أن اتخذ شعارا﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ ﴾[1] هذا ما يسمح بالقول أن منهجية مالك بن نبي اتسمت بالنقلية، ويتجلى لنا هذا التكامل المنهجي المعرفي في تفكير مالك بن نبي، حيث ركز على أن ما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختل هذا التعادل في جانب أو آخر كانت تفشت على من علل الحضارة.

[1]- سورة الرعد، الآية: 19.

المبحث الثاني: المنطلقات الموضوعية لفكر مالك بن نبي

المطلب الأول: جوهر المشروع الحضاري عند مالك بن نبي:

تأمل المفكر مالك بن نبي في الأوجه المختلفة لمشروعه النهضوي للشعوب العربية والإسلامية، والذي في الإمكان تسميته "الإقلاع الحضاري النهضوي"، إذ قدم مجموعة من السمات والخصائص التي تطلّع لإنجازها لحظة الإقلاع الحضاري النهضوي، كما رغب أن يكون هذا المشروع معاصراً متجدداً ولإنجاز سمة المعاصرة، فقد انفتح على دائرة ثقافة الآخر(الوافد الثقافي الغربي)، وفي الوقت ذاته دافع بقوة عن الهوية العربية الإسلامية لمشروعه، ولهذا كان الحصن الثقافي العتيد هو الرافد التراثي العربي الإسلامي، الذي يجسد أصالة هذا المشروع ويجعله مضمار تجربة عربية إسلامية معاصرة مستقلة، كما وناشد أن يتسم المشروع بسمتي الجمالية والأخلاقية، وكان هدفه من ذلك هو تربية ورعاية الذائقة الجمالية العربية الإسلامية في كل تفاصيل الحياة العربية والإسلامية، والصعود بها إلى الطوابق العالية من الحس الجمالي الإنساني الرفيع، وكذلك اشترط أن يكون فيها حضوراً متميزاً للضمير وأساوره الأخلاقية. وفي هذا السياق قال مالك بن نبي :" إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة" لماذا؟ "لأن مشكلة كل شعب هي في جوهراها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها وما الحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة الإنسانية"[1].

اقترح مالك بن نبي انطلاقاً من تحليله النقدي لحركات النهوض التي عرفها العالم الإسلامي الحديث[*]، مشروعا إصلاحيا، يمثل البديل الممكن لهذه المحاولات، وقد تمثل في صياغة مقاربة منهجية متكاملة وقاموسا اصطلاحيا جمع فيه جملة من المفاهيم المفتاحية التي يمكن أن تشكل باجتماعها التي اشتهر به فيما بعد، وعُرف باسمه[2] .

ولعل من أهم خصوصيات هذه المقاربة المنهجية، وهذا القاموس الاصطلاحي هو تميزه عن سائر المفكرين والعلماء والمصلحين الذين سبقوه في مجال الإصلاح، إن القراءة المتأنية لفكر مالك بن نبي تمكننا من

---

[1]- سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص ص، 36-37.

[*]سنفصل فيها في المبحث الموالي.

[2]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص131.

ملاحظة أنه كان دقيقا في انتقاء المصطلحات التي يريد استخدامها في التعبير عن أفكاره، ومن أمثلة ذلك اختياره مصطلح "الحضارة" لتعبر عن وضعية التألق التي يمكن أن تشهدها الأمة في مرحلة من مراحل تاريخها الطويل[1] .

أولا- الحضارة في فكر مالك بن نبي:

تمثل فكرة الحضارة عند مالك بن نبي الأصل الأعظم الذي قامت عليه وانطلقت منه كل أعماله الفكرية، وبعبارة أخرى، كما تؤكد بعض الدراسات أن الحضارة هي وحدة التحليل الأساسية في منظور مالك بن نبي لتناول مشكلات الإنسان والمجتمع والحضارة في بلاد العرب والمسلمين، بل وفي التاريخ البشري برمته، ولهذا فالتأمل في هذه الفكرة وكيف عرضها مالك بن نبي وكيف تناولها بالدراسة والتحليل يفيدنا أنه تناولها في سياقات متعددة ومختلفة، من هنا فإن تحليلنا لفكرة الحضارة ينبغي أن يتم انطلاقا من السياق الذي نعثر عليها فيه ليتم لنا فهم المعنى المراد في السياق، فهذه خطوة أساسية لا مناص منها لأنها ضرورة منهجية ذات العلاقة بالأدوات المستخدمة في هذه الدراسة.

قدم مالك بن نبي عدة تعريفات للحضارة حسب الزاوية التي تناولها فعرفها باعتبارها جوهرها، وباعتبار المبادئ التي تقوم على أساسها، وباعتبار تركيبها، وباعتبار وظيفتها، وباعتبار وحدة كيانها، والصلة بين روحها ومنتجاتها، وسوف نعرض هذه التعريفات واحدة بواحدة.

1- **الحضارة باعتبار جوهرها:**الحضارة في جوهرها"هي عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققة، فتعد بهذا الاعتبار جوهر الحضارة، لأن كل"واقع اجتماعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ "[2].

2- **الحضارة باعتبار مبادئها:**عرفها من هذا الجانب بقوله:" هي إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للأنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى"[3].

---

[1]- فوزية بريون، مرجع سابق، ص160.

[2]-مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق ، ص102.

[3]-عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص389.

3- **الحضارة باعتبار تركيبها:** هي بناء مركبا اجتماعي يشمل ثلاث عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين[1]، وتتمثل هذه العناصر في الإنسان والتراب والزمن، ولكن لابد من أن يركبها العامل الأخلاقي، وبدون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن كومة شكل لها متقلبة عاجزة عن أن تأخذها اتجاها، أو تحتفظ به، أو أن تكون لها وجهة، بدلا من أن تكون كلا محددا في مبناه وفيها يهدف إليه[2].

4- **الحضارة باعتبار وظيفتها:** تعد أهم ما ركز عليه بن نبي في بيانه لمفهوم الحضارة، حيث عرفها بقوله:" جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه"[3].

استوفي مالك شرحه في قوله:" إن الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"[4]. نلاحظ من خلال هذا التعريف أن بن نبي لم يحصر مفهوم الحضارة في الجوانب المعنوية، ولم يقصرها في المجالات المادية فقط، كما هي لدى العديد من علماء الأنثروبولوجيا[5]، بل هي تتسع لتشمل مجموع الشروط الروحية والمادية.

5- **الحضارة باعتبار وحدتها وعلاقتها بمنتجاتها:** من هذا الجانب هي"كل"، أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة، كما عرفها بأنها" مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي)، حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكري، حيث تولد وتنمو روحها[6].

إن تعريف مالك بن نبي للحضارة من عدة جوانب هو في حقيقته إيضاح، ومحاولة تجلية لحقيقتها، وحدودها ويمكن أن نلاحظ أن ثمة عناصر جامعة تلك التعاريف تتجلى في ضوئها رؤيته لتلك المشكلة، منهجه في تناولها وتلك العناصر هي:

---

[1]-مالك بن نبي، **تأملات**، ط5،(دمشق، دار الفكر، 1991)، ص198.

[2]- مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الآسيوية**، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1992)، ص134.

[3]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص50.

[4]- مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، تر: الطيب شريف، ط4، (الجزائر: مكتبة النهضة، دون سنة نشر)، ص38

[5]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص156.

[6]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص43.

1- إن الحضارة كل لا يتجزأ، فهي عبارة عن تركيب يتم بواسطة مركب معين وفق منهج معين[1].

2- إن الحضارة تتكون من جانبين: جانب معنوي، جانب مادي

3- إن الجانب المادي متوقف على الجانب المعنوي، ونتيجة له في الواقع

4- إن تناول مشكلة الحضارة هو تناول لها من تركيب مشاكل عناصرها أي مشكلة الإنسان ومشكلة الزمن ومشكلة التراب.

5- بالرغم من اختلاف التعاريف للحضارة إلا أن نقطة الانطلاق عند مالك هي الفاعلية في النشاط الإنساني.

6- الحضارة هي حصيلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الآفاق والأنفس والهداية من أجل الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني في عالم الشهادة[2].

ثانيا- التحضر:

أما فكرة التحضر فبالإضافة إلى فكرة الحضارة، فإن مالك بن نبي أولى اهتماماً خاصا بفكرة التحضر، من حيث هو فعل تربوي منهجي هادف يمارسه الإنسان من أجل تجسيد معاني الحضارة في حياة البشر، أو بالأحرى هو الذي يضفي البعد العملي على فكرة الحضارة ويبرر وجودها واستمرارها في هذا الوجود، فالحقيقة التي لا يجادل فيها إلا من لم يفهم بعد أبجديات الفكر البنابي أنه لم يكن همه الكتابة عن الحضارة، وإنما انصب اهتمامه على كيف يمكن أن يتحضر الإنسان المسلم من جديد ليستأنف وظيفته في التاريخ باعتبار أن المقتضى الأساس لممارسة الوظيفة الشهادة على البشر أن يكون الإنسان المسلم إنساناً جديداً بهذه الوظيفة ولا يكون كذلك إلا إذا ترقى إلى مستوى التحضر.

من هنا نؤكد أن مالك نبي لم يكن همُهُ أثناء الكتابة عن المشكلة الإسلامية لمجرد التأليف والمساهمة في ملء فراغ ما لاحظه في المكتبة الإسلامية في تخصص من التخصصات العلمية، وإنما كان همه المركزي البحث عن سبل المساهمة في فهم هذه المشكلة ووضع الآليات العملية لعلاجها، أي تمكين المسلمين من التخلص من أسبابها وآثارها، ولهذا وجدناه لا يكتف بالحديث عن الحضارة فقط بل تجاوزها إلى الحديث عمّا يجعل الحضارة مشروعا عمليا يلامس الحياة اليومية للإنسان المسلم ويتدخل في تفاصيل حياته اليومية فوجدناه مثلا يشير إلى بعض المسائل التي تبدو لدى الكثير من المثقفين ناهيك عن عامة الناس، من

---

[1]- عبد الله العويسي، مرجع سابق، ص390.

[2]- الطيب برغوث، **موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي**،(الجزائر:دار الشاطبية،2012)، ص10.

الأمور الثانوية التي لا ينبغي أن نضيع من أجلها وقتا طويلا، فيحلّلها ويستخرج منها ما أمكن من الأسباب والآثار وإمكانية العلاج والحل.

وبناءً على هذا جعل مالك بن نبي فكرة التحضر من المنطلقات الأساسية التي لا يجوز إغفالها كلما كان هناك تفكير في مشاريع البناء أو إعادة البناء[1].

المطلب الثاني: المنظومة المفاهيمية للمشروع الحضاري لمالك بن نبي:

من أجل التعريف بنظريته التي تمثل البديل الحضاري، نبه مالك بن نبي إلى ثلاثة عناصر رأى أنها هي التي تشكل باجتماعها أولا وبتفاعلها ثانيا، ظاهرة الحضارة، هذه العناصر هي: الإنسان والتراب والوقت. وعليه فإنّ كل نتاج حضاري تنطبق عليه الصيغة الآتية:

ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت

بناءً عليه، فإنّ مشكلة الحضارة تنحل إلى مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، فلكي نقيم حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل المشكلات الثلاث من أساسها[2].

ولهذا فبالنسبة لمالك بن نبي، بناء الحضارة يتطلب مراعاة هذه العناصر الثلاثة، غير أن تفاعلها من أجل تمكنها من أداء وظيفتها البنائية للحضارة رهن بعنصر آخر يقوم بدور تفعيل العلاقة بينها لتنطلق على شكل كلٌ واحدٍ معلنة نشوء الظاهرة الحضارية في رقعة ما من أرض ما وفي فترة زمنية ما من فترات التاريخ، أي ميلاد المجتمع التاريخي[3].

عن دور الفكرة الدينية في تفضيل عملية التركيب الحضاري للعناصر الثلاثة قال مالك بن نبي:"وإذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيا حيثما توفرت العناصر الثلاثة؟"[4]. من هنا تصبح الحضارة ثمرة تفاعل مجموع هذه العناصر الثلاثة مع الفكرة الدينية أي:

الحضارة= (الإنسان+ التراب+ الوقت) الفكرة الدينية

[1]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص ص، 143-144.

[2] -مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص145.

[3]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص146.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص ص45-46.

وإذ بالإمكان تناول مشكلة الحضارة من خلال تحليل هذه المشكلات الفرعية الثلاث، مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، فإن الفكرة الدينية إنما تقوم بوظيفة الشرارة التي تضمن تفعيل العلاقة بينها. وفيما يلي تفصيل في عناصر المعادلة الحضارية على الشكل التالي:

أولا: عنصر الإنسان:

إن الإنسان في رأي مالك بن نبي هو العنصر الأساسي في تشييد أو قيام أي حضارة غير أن هذا الإنسان هو ذلك الذي يؤثر في سير التاريخ، وهو يؤثر فيه حسب ملاحظة بثلاث أشياء أولا بفكرة وثانيا بعمله وثالثا بماله[1]، وفي هذا السياق قال مالك بن نبي: "يجب أن نصنع رجالا يشمون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت في بناء أهدافهم الكبرى"[2]، كما نبه إلى مركزية العامل الإنساني في الحركة التاريخية للمجتمع بقوله:" إن الإنسان هو الوحدة الأساس التي يتشكل منها المجتمع إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن الإنسان سكن المجتمع والتاريخ"[3]، ولتوضيح رؤيته لطبيعة الإنسان باعتباره العامل الأساس في الفعل الحضاري، يؤكد أن للإنسان كيانان يُعرفُ بهما؛ بل ولكل واحد منهما أثره الخاص على نجاح أو فشل المشاريع البشرية المختلفة، كيان ثابت وكيان متغير.أما الكيان الثالث، فهو الحقيقة الفطرية، العضوية والعقلية والنفسية التي خلق عليها الإنسان وفقا للإرادة الإلهية، أو هو الكيان البيولوجي والنفسي والعقلي لشخصية الإنسان كما خلقه الله في الزمان والمكان. وأما الكيان المتغير، فيمثل الفعل التربوي الذي يمارسه المجتمع على الإنسان في سياق تاريخي محدد يمثل المرحلة التاريخية التي شهدها المجتمع، غير أن مالك بن نبي يولي الاهتمام الأكبر للكيان الثاني وهو الجانب المتغير الذي هو ثمرة الفصل التربوي، وحجته في ذلك أن التاريخ يبين أن الإنسان يتفاعل مع متغيرات الزمان والمكان باعتباره كائنا اجتماعيا وليس كائنا طبيعيا، ولهذا فإن الموقف الذي يتبناه الإنسان اتجاه الحياة إنما يتشكل من خلال التجارب المتراكمة الذي يمارسها وهو يواجه تحديات هذه الحياة ذاتها[4].

كما يمكننا أن ننظر إلى الإنسان في رؤية مالك بن نبي من زاويتين أخريين أيضا، فهو من جهة الوحدة الأساس التي تنتج الحضارة، كما أنه من جهة أخرى منتوج هذه الحضارة ذاتها، لأنه مدين لها بما وضعت

[1]- الأخضر شريط، **مشكلة التاريخ في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي**، (الجزائر:دار الخليل،2013) ، ص245.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص104.

[3]- المصدر نفسه، ص75.

[4]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص ص149- 150.

بين يديه من أفكار وأشياء "فالشخص ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج حضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء[1].

وانطلاقا من هذه الرؤية، يمكن القول أن الإنسان يتمتع بموقع متميز ومحوري في إنجاز مشروع البناء الحضاري، ولهذا يصبح من غير المعقول التفكير في بناء الحضارة الذي يعني في فكر مالك بن نبي المجتمع التاريخي خارج مراعاة هذه الحقيقة التاريخية، الإنسان باعتباره العامل المركزي في مشروع البناء، وبهذا الاعتبار يصبح الإنسان حقيقة ثلاثية الأبعاد فهو الهدف والموضوع والأداة في آن واحد.

ثانيا: عنصر التراب:

التراب أحد العناصر الثلاثة التي تشكل نظرية الحضارة في نظر ملاك بن نبي، والمتأمل في ما كتبه مالك عن فكرة التراب يلاحظ أنه يضفي عليه معنى خاصاً يخالف ما يتبادر إلى عقولنا من معانٍ يمليها علينا عادة ظاهر العبارة، إنّ مالك بن نبي يوجّهنا إلى الالتفات إلى قيمته الحضارية وليس إلى طبيعته المادية المبسوطة فوق الأرض ويشترك في الإحساس بها كل البشر وكلّ الكائنات الحية الأخرى، إنه يريد أن يلفت انتباهنا إلى دوره في إنجازه مشروع الحضارة، ولهذا يقول:" إننا، ونحن حينما نتكلم عن التراب لا نبحث في خصائصه وطبيعته....ولكننا نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية المستمدة من قيمة مالكيه..."[2].

من هذه الإشارة البنابية، نفهم أن التراب، إنما يكتسب قيمته ودلالته التاريخية من قيمة مالكيه، ولهذا فالإنسان المتخلف العاجز عن الفعل الحضاري يُفقد الإمكانيات التي يملكها قيمتها المادية ودلالتها التاريخية فتراه يسيء استخدامها، فيفُوق فرص استثمارها في بناء ذاته وتنميتها، إن أقل ما يملكه إنسان الفطرة بين يديه من مادة خام في نقطة محددة من الزمن عندما يشرع في إنجاز وظيفته في التاريخ-أي بناء الحضارة- هو الإمكان الحضاري ولهذا، يصبح من غير المعقول أن يكون المقصود هنا هو مجرد التراب"[3]. إذا "إن استخدام مالك بن نبي لعبارة التراب اختيار دقيق ومقصود"[4].

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص29.

[2]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص131.

[3]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص151.

[4]- فوزية بريون، مرجع سابق، ص230.

كان هدف مالك بن نبي إبراز الدلالة السياسية والاجتماعية للأرض باعتبارها الموطن التي يسكنه الإنسان، كما يُفهم منه أيضا أن معنى التراب يتجاوز كونه مجرد الثروات الطبيعية التي قد تتمتع بها أمة من الأمم ليصبح المقصود هو الأرض كلها بل الكون برمته من حيث هو" المجال الحيوي" الذي جعلته الإرادة الإلهية هبة إلهية للإنسان ليكتشفه ويستثمره ويعمره على طريق تحقيق معاني الخلافة عن الله في هذه الحياة.

والحق أن عبارة التراب في الاصطلاح البنابي مفهوم واسع وشامل لمجال الفعل البشري بشكل عام، غير أن اكتشاف هذا المجال واستثماره يتوقف إلى حد بعيد على فعالية المشاريع التربوية التي يتم تبنيها لتأهيل الإنسان لمثل هذه المهام، من هنا يتأكد لنا الطرح الذي يعتبر أن المشكلة إنما تواجهنا باعتبارها مشكلة حضارة، أي أن بناء إنسان الحضارة هو مبرر وجودها وشرط استمرارها، والتربية التي لا ترقى إلى هذا المستوى من الوعي الحضاري الرسالي لهي تربية فقدت هذه المبررات وتلك الشروط.

كما أن مالك بن نبي تجنب قصدا استخدام مصطلح (مادة) في معادلته الحضارية وفضل استخدام مصطلح (تراب) والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة مادة: حيث أنها تعني ي باب الأخلاق مفهوما مقابلا لكلمة روح، وتعني في باب العلوم مفهوما ضد كلمة طاقة، وفي الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم المثالية وعلى العكس من ذلك، لم يتطور مفهوم لفظ تراب إلا قليلا واحتفظ معنى المفردة ببساطة جعلته صالحا لأن يدل بصورة أكثر تحديدا على هذا الموضوع الاجتماعي[1].

ثالثا- عنصر الزمن:

إن الزمن عند مالك بن نبي هو الذي يتم تكييفه اجتماعيا، وإدماجه ضمن العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية، باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات[2]. كما أن تأخرنا الحضاري يجعلنا نحتاج إلى مزيد من الوقت لنستدرك به ما فاتنا، وكلما تم استغلال الوقت، كلما كان ثمينا، وكلما أهملناه كان تافها رخيصاً، وأصبحنا في حاجة إلى مزيد من الوقت لنعوض تأخرنا، وأكد مالك بن نبي أن نعلم المسلم علم

---

[1]- أنظر: تهميش مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص 49.

[2]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص56.

الزمن وهو كيفية استغلال الوقت كطاقة حيوية وأساسية، وإذا استغل الوقت فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة[1] .

أحّ مالك بن نبي على أن قيمة الوقت أغلى من قيمة المال، فالإنسان إذا ما ضيع ماله يمكن أن يسترجعه، لكن الوقت يستحيل استرجاعه إذا مضى: "إن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت"[2].

رابعا- الفكرة الدينية تآلف وتركيب بين العناصر:

يعتبر الدين أهم وأقوى وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، من خلال ما تقوم به من وظائف في حياة الفرد والمجتمع واستقرار النظم الاجتماعية وهو يضبط سلوك الأفراد في المجتمع بالثواب والعقاب في الحياة وفي الآخرة، ويبرز أثر الدين وبالذات الدين الإسلامي كأداة ضبط فيها يشتمل عليه من تعاليم العلاقة بين العبد وخالقه سبحانه وتعالى، وفي المعاملات التي تعكس العلاقة بين الأفراد[3].

ومن الدعائم التي يعتبرها الماوردي ضرورية للضبط الاجتماعي ستة أمور هي: "دين متبع، سلطان قاهر، عدل شامل، أمن عام، خصب دائم وأمل فسيح"[4].

والارتقاء بالإنسان إلى مصنف الإنسانية المكتملة والكمال لله، يحتاج إلى انضباط أخلاقي داخل المجتمع، هذا الانضباط ينبع من الوازع الديني أو الضمير وهما آليتان لتحضير الإنسان وجعله فاعلا إيجابيا حيث تواجد، وهما آليتان لحفظ التوازن السلوكي له داخل الجماعة مما يدفع بالسلوكيات السياسية إلى التراجع والاندثار، كالجريمة بأنواعها والعنف بأشكاله[5].

وأثبت مالك بن نبي من خلال كتاباته أن الدين عنصر مهم في بناء أي حضارة، ويستشهد بصور عديدة من المحيط الأجنبي والمحيط الإسلامي، وتأثر كليهما ببعض في تطور بعض البُنى الحضارية، من علوم مادية وتجريبية، إلى علوم اجتماعية وإنسانية، فرؤية بن نبي للدين كفاعل أساسي لقيام الحضارة حقيقة

---

[1]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص147.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص146.

[3]- سلوى علي سليم، **الإسلام والضبط الاجتماعي**، (مكتبة وهبة، 1985)، ص61.

[4]- موسى أبوحوسة، قواعد الضبط الاجتماعي عند الماوردي، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، العدد17، المجلد 5، 1985، ص48.

[5]- رقية بوسنان، **تكامل الرؤية المعرفية في تصور عناصر بناء الحضارة عند مالك بن نبي**،(جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة)، ص17.

مثبتة وليست مجرد عاطفة عابرة بحكم الانتماء إلى المعتقد. في هذا السياق قال: "كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي وجد سطوراً من الفكرة الدينية ولقد أزهر علم الآثار بقايا لها خصصها الإنسان القديم لشعائره الدينية، أيا كانت تلك الشعائر ولقد سارت هندسة البناء من كهوف العبادة في العصر الحجري إلى عهد المعابد الفخمة جنبا إلى جنب مع الفكرة الدينية التي طبعت قوانين الإنسان بل علومه فولدت الحضارات لكي تنير العالم، وتزدهر في جامعاته ومعامله، وتجلي المناقشات السياسية في برلماناته، فقوانين الأمم المتحدة اللاهوتية في أساسها، أما ما يطلقون عليه قانونهم المدني، فإنه ديني في جوهره"[1].

إن العلاقة بين الدين وظواهر المجتمع تتحدث بفرضية وتفسيرات، فالفرضية عند نبي هي الفكرة الدينية، والتفسيرات هي الإلمام بظاهرة التغير الاجتماعي والوصول إلى الحضارة في مجتمع من المجتمعات في مرحلة من مراحل التاريخ البشري، وحلل بن نبي سقوط المجتمعات وتدهورها نتيجة لغياب الوظيفة الاجتماعية للدين[2]. وبناء على هذا نقرأ في كتاب مالك بن نبي "وجهة العالم الإسلامي":" ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط لتدبر الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهار البناء الاجتماعي إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت"[3].

إن الدين يتجلى أيضا في العلاقة الروحية بين المعبود والإنسان وهي عامل مهم في تمتين العلاقات الاجتماعية وتنظيم المجتمع وتهيئته للقيام بدوره التاريخي-وحتى المستقبلي- ويحقق نشاط أفراده من خلال العمل المشترك، فالدين يربط أهداف السماء بضرورات الأرض فالجانب الغيبي للدين هو الذي يوفر المبررات ويوجد الإرادة الاجتماعية، وإن انعدام النزعة الحقيقية للإيمان بالغيب يؤدي إلى فقدان العمل لفاعليته الاجتماعية، بحيث يصبح الإيمان محصوراً في نطاق الفرد فاقداً لإشعاعه[4]. ومن قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[5] ، فإن الله تعالى لم يُرد بهذا القانون العبادة- أن يفصل

---

[1]- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ط9، (سوريا:دار الفكر، 2009،) ص69.

[2]- نورة خالد السعد،مرجع سابق، ص118.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص ص30، 31.

[4]- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص119.

[5]- سورة الذاريات، الآية:56.

يفصل الناس عن الأرض- محل السعي والاستخلاف- ولكن أراد أن يفتح لهم طريقا خيراً ليضطلعوا بعملهم الأرضي، والتاريخ يرينا مدى القدرة التي امتاز بها المسلمون الأوائل حين ساروا في هذه الطريق، ووفقا للقاعدة﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1]. وفي هذا قال مالك بن نبي:"فسواءً كنا بصدد المجتمع الإسلامي، أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم، أو اختفت تماماً عن الوجود، نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غُرمت بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية، ومعنى هذا أن الظرف الاستثنائي الذي يلد مجتمعاً يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود"[2].

ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلابد من أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة.

تقوم الفكرة الدينية التي رافقت تركيب الحضارة خلال التاريخ بمزج وتجاوب عناصر ثلاثية مع بعضها البعض: الإنسان والتراب والوقت، هذا المزج يعفي بعض المجتمعات من تكديس تنتجه الحضارات الأخرى ويدفع بها إلى محاولة البناء والتعويل على الذات" إن المقياس العام لعملية الحضارة ليلقي لنا ضوءاً كاشفا على السلبية النسبية وانعدام الفاعلية في جهود المجتمع الإسلامي، إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها[3].

ترتب على الواقع المتمثل في إهمال العالم الإسلامي لهذا المظهر، النتيجة التي نشاهدها حيث اقتحم الزي الأوربي والبوق والطنبور والهاتف والسيارة شتى بلدان العالم الإسلامي منذ خمسين سنة، ولكن مشاكل التخلف ظلت راسخة القدم داخل هذه البلدان، فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشييد حضارة، أن نقوم بتكديس منتجاتها، ولم يكن عمل النهضة الإسلامية طوال السنوات الخمس الأخيرة يمثل تشييداً ولكن تكديسا للعتاد، والمؤسف أن روح التكديس والشيئية التي يجب التخلص منها ما انفكت مستمرة في البقاء [4].

---

[1]- سورة الرعد، الآية: 11.

[2]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص56.

[3]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص47.

[4]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص50.

كما وصف مالك بن نبي رسالة المسلم الأساسية في هذا العالم المتغير بأنها رسالة واضحة المعالم والمبادئ التي لا يجب أن يحيد عنها بمجرد هبة ريح ضعيفة، منطلقها الكتاب والسنة، وبناءها الإيمان والأخلاق، كما كانت في مجموعها أثناء بناء الدولة الأولى- دولة الرسول صلى الله عليه وسلم- فبهذا يستطيع أن يواجه أيضا على الرغم من فقره أو ثرائه ومهما يكن قدر الظروف الخارجية الأخلاقية أو المادية، وهو بهذه الطريقة يستطيع أيضا أن ينشئ وسطه الخاص شيئاً فشيئاً، حين يُؤثر على الظروف الخارجية بحياة نموذجية ينتقل أثرها إلى ما عداها، كما كانت حياة حفنة الرجال الذين عاشوا حول النبي صلى الله عليه وسلم بمكة أيام الإسلام الأولى[1].

بعد هذه القراءة المختصرة لعناصر الحضارة والمركب الدين لها، أخلص إلى أن منهج مالك بن نبي الاستشرافي يقدم تصوراً واضحاً للنهضة والتقدم من جديد، فقد استعان بالموروث التاريخي للأمة الإسلامية وهي في أوج قوتها وازدهارها والموروث التاريخي للدول الأجنبية وانطلاقها نحو التطوير، ومن خلالها كان يعالج الظواهر والقضايا التي عاصرها ويقترح الحلول.

المطلب الثالث: الدورة الحضارية عند مالك بن نبي

أولا - مفهوم الدورة الحضارية:

انطلق مالك بن نبي في مفهومه الدورة الحضارة، من مقولة الفيلسوف الألماني، "فريدريك نتشه" والتي استهل له إحدى فصول كتابه شروط النهضة قائلا:" إنه من السنن الأزلية أن يعيد التاريخ نفسه كما تعيد الشمس كرتها من نقطة الانقلاب"[2]، لذلك فإن هذا القانون طبيعي، يخضع لنفس النواميس التي تخضع لها باقي مخلوقات الله في الكون بزوغ الهلال ثم يستكمل تدريجيا دورته لينتهي بعد ذلك بالزوال ليبدأ شهرا جديدا في إطار السلسلة الدورية المستمرة وهذا ما جعله يقول:"إذا نظرنا إلى الأشياء من الوجهة الكونية فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب ثم متحولة إلى أفق شعب آخر[3].

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص114.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص52.

[3]- المصدر نفسه، ص55.

فالحضارات كلها لها حظها وعمرها، بما يكفي من قرون لأداء وظيفتها ورسالتها في العلم، أي أن الحضارات لا تدوم وقد نوه في ذلك الله تعالى في قوله:﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴿١٠﴾ ﴾[1] وقوله أيضا:﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ ﴾[2].

من ملاحظات مالك بن نبي أن للتاريخ أو الحضارة دورة وتسلسلا، إذ أن كل حضارة إنسانية في تطورها تمر بمراحل مثل المراحل العمرية لدى الإنسان من طفولة وصبا وشباب ثم تتبعها الشيخوخة فالموت، فكل واحدة منها تشهد بداية وتحمل المجتمعات للمسؤوليات، حيث التقدم بنوعيه الروحي والمادي ثم تبدأ في التراجع والتخلف لتشهد نهايتها، لتبدأ دورة حضارة جديدة في مجتمع آخر طبقا لتركيب عضوي تاريخي جديد، حيث أكد أنه يجب أن ينتهي التاريخ في نقطة ما، كي يتجدد التاريخ من نقطة جديدة[3]. أن الحضارة كوحدة للتاريخ تشهد العروج والإقلاع (الإشراف) لتشهد بعد ذلك السقوط والأفول، وكل أمة في فترة من فترات تاريخها الحضاري تسجل مآثر عظيمة ومفاخر كريمة تبقى خالدة ومدونة في سجل تاريخها الذاتي وتاريخ البشرية جمعاء، كما تسجل في فترات أخرى إخفاقات وانتكاسات حضارية يرثى لها الجبين في مختلف الميادين: اقتصاديا وعسكريا وسياسيا وعمرانيا، فتهوى بالأمة في غياهب التخلف والانحطاط في آخر طور من أطواره الحضارية.

استند مالك بن نبي في تحليله لمراحل الدورة الحضارية على معطيات التاريخ والتفسير التاريخي وإلى مقاييس التحليل النفسي وعلم الاجتماع وما دامت الحضارة هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما دفعة تدخله إلى حيز الفعل التاريخي، فإن كل تغير يطرأ في أي طور من أطوارها هو ثمرة التفاعل بين الفكرة الدينية وسندها المحسوس والمتمثل في الإنسان، أي إن كل مرحلة من مراحل الدورة ما هي إلا ترجمة للعلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها[4]، لأنّ الحضارة في تصوره مهما كان طبيعتها ونوعها فهي لا تشذ

---

[1]- سورة محمد، الآية 10 .

[2]- سورة آل عمران،الآية 137.

[3]-جمال بروال، **الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالد إشبنجلر**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة ،2012-2013، ص123.

[4]- الطاهر سعود، **التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي**،(بيروت:دار الهادي، 2006)، ص123.

عن هذه القاعدة، فهي تخضع لقانون يحكم سيرها وتطورها هذا القانون يتمثل في المراحل التي يقدمها والتي يصطلح عليها بالدورة الحضارية.

بناء على ما سبق يمكننا القول أنّ دورة الحضارة تمثل ذلك التصور لحركية التاريخ أو الحضارة في محاولة الكشف عن نمطها وطبيعتها ومعرفة أسباب قيامها وانحطاطها، وهي بمثابة قانون يجعلها في حالة تداول وتعاقب.

ثانيا - خصائصها:

1- **الانتقال والتسلسل:** إن الحضارة تتميز بالانتقال أو التداول، فبالنسبة للتسلسل فمالك بن نبي يرى أن حركة الحضارة تستمر في نموها، فإذا ما استكملت دورتها بدأت تتحول إلى ظروف مختلفة فتهاجر وتنتقل من بقعة إلى مكان آخر بقيمها ومثلها، وهكذا تستمر الحضارة في هجرة مستمرة ومتواصلة لا نهاية لها إذا توفرت شروطها أي ذات تركيب جديد للإنسان والتراب والزمن. لأنّ دورة التاريخ عند مالك بن نبي تعني هجرة الحضارات حيث يقول"إننا لا نرى فيها سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية"[1].

بهذا نفهم من تحليل مالك بن نبي أن الحضارة ليست حكراً على شعب أو مجتمع معين، تتوفر فيه اعتبارات سمو الجنس أو العرق أو تميزه بمميزات وقدرات معينة من رفه المادي أو التقدم العلمي والتكنولوجي، هذا ما استمده من القرآن الكريم، ونجده أفرد لها فصلا في دراسته للظاهرة الدورية وذلك في كتابه وجهة العالم الإسلامي، حيث تصدّر هذا الفصل بقوله تعالى:﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾[2].

2- **التغيير:** يرى مالك بن نبي أن قانون التغيير الاجتماعي هو القانون الدوري للحضارة، وينطلق في شرح هذا القانون من حقيقة جوهرية في التاريخ البشري هي الدورة الحضارية، فكل دورة محددة بشروط نفسية وزمنية خاصة بمجتمع معين، ووفق هذا القانون فإن الحضارة تهاجر وتنتقل إلى بقعة أخرى تبحث

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص23.

[2]- سورة آل عمران، الآية 140.

عن شروطها، وهكذا تستمر في الهجرة وتستحيل خلالها إلى شيء آخر بحث يتعد كل توحل تركيبا خاصا للإنسان والتراب والوقت[1].

3- **التجدد:** يختلف تصور مالك بن نبي للحضارة عن التصور والتفسير الخلدوني، فإذا كانت الدورة الحضارية الخلدونية محتومة لا مفر منها، فالدول جميعها تخضع لها، أي لا يوجد دولة لا يغلبها غالب ولكل دولة عمر كعمر الأفراد تبدأ فعالة نشيطة ثم تبلغ النضج ثم يتبعها الضعف والهرم والموت، فدورة الحضارة تأخذ صفة الضرورة الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية. رغم تأثر بن نبي فالمؤرخ ابن خلدون وبغيره من مفكري الغرب وإيمانه الشديد بالدورة الحضارية، إلا انه لم يحذو حذوهم حذو النعل بالنعل[2].

يمكن أن نتساءل في هذا المضمار هل يتعارض إيمانه هذا بإمكانية التقدم الصاعد أو تحويل مسارها؟ وهل قانون الدورة قانون حتمي يسري على الحضارة على غرار القوانين المتحكمة في الطبيعة.

اعترض مالك بن نبي على فكرة الحتمية، حيث اعتبر تفسيرها صادقا صدقا نسبياً فهي صادقة في المجال الحيوي البيولوجي، أما في المجال الاجتماعي فإن هذه الحتمية محدودة. فنظرة مالك بن نبي للدورة الحضارية لا يشبهها بالكائن الحي، أو يرطبها بقوانين الطبيعة المادية، بل يقدمها بقانون اجتماعي، يعتبر شعار للتغير الاجتماعي، حيث إن كل مجتمع يملك إرادة تغير أوضاعه وتعديل مساره، أي أن المجتمعات قابلة للعودة إلى الدورة الحضارية متى توفرت شروط إمكانية التغير الاجتماعي وهو ما يقصده بالتجدد.

ثالثا - مراحل الدورة الحضارية:

تشكّل الدورة الحضارية تصوراً لحركية التاريخ في محاولة للكشف عن نمطها وطبيعتها والبحث عن أسباب قيام وشروط الحضارات، ويعتبر مالك "بن نبي" من أشهر أعلامها، حيث يرى أن حركية التاريخ لا تسجل أكثر من ثلاث مراحل أو أطوار اجتماعية: طور ما قبل الحضارة، طور مجتمع الحضارة، وطور مجتمع ما بعد الحضارة، وتُسَجَّلُ دورة الحضارة عند مالك بن نبي ضمن إطار المرحلة الثانية كحلقة من حلقات التاريخ، إذ توصل مالك بن نبي من خلال تتبعه لمسيرة تاريخ المجتمعات المتحضرة، من حيث القيام والسقوط إلى تصوره لحركية التاريخ ومسار حركة الحضارة، حيث انتهى إلى تبني نظرية الدورة الحضارية

---

[1]- نورة خالد السعد، مرجع سابق ، ص126.

[2]- جمال بروال، مرجع سابق ، ص129.

والقول أن الحضارة لها أطوار شبيهة بأطوار الشخصية وهي محددة في ثلاث مراحل كما يذهب الكثير من المؤرخين وفلاسفة الحضارة وهي: طور الروح، النمو والنهضة، ثم يتبعه طور العقل أو التوسع والانتشار، ثم أخيراً يتبعه طور الغريزة أو السقوط والانهيار والهدف الأساسي من تحليل مراحل الحضارة هو إبراز الدور التاريخي الذي تقدمهُ كل مرحلة للمرحلة الموالية من جهة، ومن جهة أخرى تذليل المفاهيم المتقاربة في الطرح ومن ثمة تمييز الطرح البنابي بسماته .

فما هي أسس وخصائص كل مرحلة؟، وما هي تحديداتها الزمنية في كل حضارة؟ يلفت مالك بن نبي انتباهنا إلى أنه في اللحظة التاريخية التي تسبق انطلاق الدورة الحضارية في مرحلتها الأولى ممثلة في لحظة الميلاد، يكون الإنسان والمجتمع بشكل عام في وضعية تاريخية خاصة تسمى وضعية ما قبل الحضارة، أين يمكن أن نسمي الإنسان الذي يمثل هذه الوضعية التاريخية" إنسان الفِطرة"[1] الذي يكون في حالة من الاستعداد الخام للدخول في مشروع جديد، وهو مزود بكامل طاقته الحيوية الضرورية لذلك، وللعلم حسب مالك بن نبي فإن إنسان هذه الوضعية يكون موجها من طرف غرائزه وطاقاته الحيوية بحكم أنه لم يخضع بعد لأي عملية تربوية يسميها مالك بن نبي الإشراط والتكييف[2].

أما في اللحظة التي تكون الحضارة بصدد لفظ أنفاسها الأخيرة، فإن إنسان هذه المرحلة يكون في وضعية الانحلال التام بحكم أن التركيب الذي أحدثته الفكرة الدينية بين كل من الإنسان والتراب والوقت قد تحلل، وقد أخلى كل من الروح والعقل مكانهما للغريزة لتصبح هي الأصل الذي يمارس الإنسان من خلاله نشاطه في الحياة، أي حسب تعبير مالك بن نبي ليعود الإنسان إلى وضعية الفرد بعد أن يكون شخصا بفعل عملية التكيف التربوي التي مارسها عليه المجتمع، إنّ هذه الوضعية تسمى مرحلة ما بعد الحضارة، وهكذا تكتمل الدورة الحضارية بمراحلها كلها كما هو مفصل في الفقرات الآتية:

1- طور الانبعاث(مرحلة الروح):

عندما نعتبر الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية، فإننا نجده في حالة الفطرة التي خلقه الله عليها، فالفرد في هذه الحالة ليس أساسه إلا الإنسان الفطري غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية شرطية، وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص70.

[2]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص161.

ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين، وفي هذه الحالة يخضع وجود الفرد في كليته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح[1].
إذا يبدأ هذا الطور لحظة دخول الفكرة الدينية دائرة التأثير، أو تسجيل هذه الفكرة في الأنفس[2]. فيصبح الإنسان الفطري المادة الخام المستعدة للتغير، نظرا لما يحمله ضميره من رصيد أخلاقي وروحي ضخم يؤهله لممارسة دوره الاجتماعي[3].

ولتوضيح تأثير عملية التفاعل الحيوي بين النفس والفكرة الدينية، وظف بن نبي مناهج علم النفس، حيث أكّد أنّ: "الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه إلى عملية شرطية، وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية"[4].

إن الوظيفة الأساس للفكرة الدينية في هذا المجال هي إخضاع الطاقة الحيوية للفرد لعملية تربوية قصد تكييفها وفقا لمقتضيات الأداء الناجح للوظيفة التاريخية التي خلق من أجلها، إنها في الحقيقة عملية تأهيل تربوي للفرد[5]، وفي هذه العملية يتحرر جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح[6].

ينتقل تأثير الفكرة الدينية تدريجيا فيمسّ نفس الفرد أولا، ثم يشمل كل المجتمع، يقول بن نبي: "إن العلاقة بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية"[7].

وتكون شبكة العلاقات الاجتماعية في هذه المرحلة في أقصى درجات التوتر والفاعلية، وهو ما يدفع به إلى شق طريق تصاعدي لبناء حضارته، وتأكيداً للأهمية الحيوية لشبكة العلاقات، يرى أنه لا

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص67.

[2]- المصدر نفسه، ص61.

[3]- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص128.

[4]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص75.

[5]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص163.

[6]- المرجع نفسه، ص75.

[7]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص56.

يمكن لمجتمع معين أن يؤدي نشاطه المشترك دون أن توجد فيه شبكة العلاقات التي تؤلف عناصره المختلفة النفسية والزمنية"[1].

ومن نتيجة دخول الفكرة الدينية ميدان التأثير أن تأسس عالم جديد من الأشخاص، وبهذا أضحى كل شخص مكلف بتبليغ رسالته، فحقق المجتمع من خلال تركيب وتأليف عالم الأشخاص أول شرط وأساس كل بناء ثقافي.فجميع خطوات المجتمع تتجه الجديد نحو عالم الأفكار الذي يمر عبر عالم الأشخاص[2].بل أن عالمي الأشخاص والأشياء فيها يصبحان مشدودين إلى عالم الأفكار ويعملان وفقه وينطبعان به إلى درجة أنهما يصبحان مرآة عاكسة له، فلا الشخص يسود أو يقدس، ولا الشيء يستعبد العقول والنفوس بل الفكرة هي المحور الذي تدور حوله الحياة[3]، لهذا كان تكون العوالم الثلاثة(عالم الأشخاص، عالم الأفكار، عالم الأشياء) دالاً على وجود محيط ثقافي أصيل تجسد في هذا المجتمع.

2- طور الانتشار والتوسع(مرحلة العقل):

بعد سيطرة الروح على الغريزة، يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوره وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفا جديدا، فإما أن يتطابق مع النهضة كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوروبية، وإما أن يتطابق مع استيلاء الأمويين على الحكم كما هو شأن الدورة الإسلامية وفي كلا الحالتين فإن المنعطف هو منعطف العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها[4] وتظهر في المنعطف أولى أمارات التدهور الحضاري.

نلاحظ علاقة طردية بين تحرر الغرائز من قيودها، وبين سلطة الروح، فكلما ضعفت سلطة الروح انطلقت الغرائز، ذلك لأن العقل برأيه لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، ونتيجة لهذا العجز تشرع الغرائز في التحرر التدريجي.

وبحكم أن العقل شرع في ممارسة وظيفة الرقابة والتوجيه لحياة الإنسان فإن عددا من القوى الاجتماعية تتوقف عن العمل تماما، وبالتالي تدخل في حالة اللامبالاة والكسل، غير أن ما يثير الانتباه بجد هو أن

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص48.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص40.

[3]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص164.

[4]- سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**،(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1993)، ص 96.

تلك القوى تبدأ العمل ضد المثل العليا للمجتمع، فتتحول بسبب ذلك إلى عوامل إعاقة وتعطيل إن لم تدمر المجتمع بكليته[1].

إنّ مضاعفات إصابة الأنا ستؤثر سلبيا على سير المجتمع، حيث يغدو عمله الجماعي في المشترك صعباً.ويكف المجتمع بصفته الوسط الذي ينشأ فيه الفرد تدريجيا على ممارسته ضغطه على الفرد، وعن تعديل سلوكه، وهو ما يؤدي إلى انخفاض محسوس في مستوى أخلاق المجتمع، فيصبح إشعاع الفكرة الدينية خافتا لا يتعدى النطاق الفردي الضيق نتيجة نقص فاعليتها الاجتماعية.

يرى بن نبي أن استيقاظ الغرائز بسبب خفوت الروح، وضعف تأثير الفكرة الدينية، ينعكس سلبيا على ثقافة الأفراد، وبالتالي على واقع الثقافة في المجتمع، ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح . وإن أفلح المجتمع في هذه المرحلة في تحقيق بعض المكاسب كتوظيف المناهج العلمية، والتوسع الاقتصادي، والرخاء الاجتماعي، إلا أن هذه الوسائل لا تملك السيطرة على الغريزة، لأنها مستمدة من العقل الذي يفتقد ميزة التحكم في الغرائز.

اعتبر مالك بن نبي أن أوج أي حضارة-أي ازدهار العلوم والفنون فيها- يلتقي من وجهة نظر علم العلل البحث مع بدء مرض اجتماعي معين لما يجتذب انتباه المؤرخين وعلماء الاجتماع بعد، لأن أثاره المحسوسة لا تزال بعيدة، وبهذا تواصل الغريزة المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الانطلاق والتحرر وتستعيد الأهواء في غيبة الدين غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئا فشيئا[2]، وبهذا تصل العوالم الثلاثة إلى مستوى معين يكون فيه عالم الأشخاص في مستوى عالم الأفكار، وهذا الأخير ينعكس على مستوى عالم الأشياء حيث تطوع المادة لحاجات الحضارة.

3- طور الأفول(مرحلة الغريزة):

عندما يبلغ تحرر الفرد تماما بفضل ضوابط الفكرة الدينية يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة، طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماما في مجتمع منحل، يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ، وبذلك تتم دورة في الحضارة[3] "سيغيب العقل ويفقد وظيفته الاجتماعية، ويدخل المجتمع المرحلة المنظمة في التاريخ،

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص77.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص ص68-69.

[3]- سليمان الخطيب، مرجع سابق، 97.

ويستمر هذا النكوص وتبلغ عوامل التعارض الداخلية قيمتها، وتنتهي إلى وعدها المحتوم، وهو تمزق عالم واهن وظهور مجتمع جديد ذي معالم وخصائص واتجاهات جديدة، فكانت تلك مرحلة الانحطاط"[1].

كما ذكرنا سابقا أن الفكرة الدينية هي العامل الحاسم في تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية الفاعلة، وسوف يؤدي زوال هذه الفكرة إلى حدوث شرخ عميق، ومن هنا تزداد درجة الفراغ الاجتماعي بين الأفراد في محيط هذا المجتمع[2]. وهكذا فقد أصبح الدين عاجزا عن التأثير على فك وسلوك الأفراد ومع ذلك فمن المهم جدا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الدين قد فقد إشعاعه الاجتماعي في هذه الفترة الأسوأ في فترات الانحطاط الحضاري، حسب مالك بن نبي فإنه لا يفقد وجوده في ضمير الفرد بشكل نهائي، وإنما يتحول الدين إلى مجرد عقيدة باردة يلتزم بها المؤمنون وهو يعتقدون خطأ، أن أفضل صور الالتزام الديني هي الانسحاب من الحياة نفسها اتقاء شرورها وتجنب مضارها، وأن أفضل شكل من أشكال التدين الاقتصار على العلاقة الفردية بالله، وهو كما يبدو تدين مغشوش، قائم على فهم غير صحيح للدين والتدين[3].

ابتعد المجتمع في هذا المستوى عن عالمه الثقافي الأصيل المبني على الفكرة الدينية الذي تتشكل فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وتتشكل أيضا في هذا الوسط كل جزئية من جزيئات المجتمع، تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، فإذا فقد المجتمع خصائص ثقافته الأصيلة، فإنه يفقد مبررات وجوده فيؤول إلى الانحلال[4].

نلاحظ طغيان عالم الأشياء مع انحصار وركود عالم الأفكار، وتؤدي هذه الحالة من اللاتوازن في العوالم الثلاثة إلى طغيان نزعة الشيئية والتكديس في المجتمع والفرد الذي يتحول مرة أخرى إلى الفرد الغريزي الذي تحرر من مختلف أنواع الرقابة والتوجيه التي كانت تمارسها الفكر الدينية ومن بعدها العقل .

4- ما قبل وما بعد الحضارة:

قبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها، يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضاريا، وسلبت منه الحضارة تماما فيدخل في عهد ما بعد الحضارة، ومن الخطأ المماثلة بين هاتين الحالتين من وجهة نظر التاريخية، إذ الإنسان الذي تحلل حضاريا مخالف تماما

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص31.

[2]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص40.

[3]- عمر نقيب، مرجع سابق، ص171.

[4]- المرجع نفسه، ص52.

للإنسان السابق على الحضارة، أو الإنسان الفطري لأن الإنسان المسلوب الحضارة لم يعد قابلا لإنجاز عمل متحضر إلا إذا تغير هو تغيرا جذريا[1].

وعلى العكس من ذلك فإن الإنسان السابق على الحضارة يظل مستعدا كما هو الحال مع البدوي المعاصر للنبي ﷺ للدخول في دورة الحضارة، ذلك أن الإنسان السابق على الحضارة، عبارة عن جزء منطو على طاقة مزخورة معينة، قابلة لتأدية عمل نافع، غير أن هذا الجزء يصبح قاصرا عن تأدية العمل نفسه وهو ما يعطينا صورة للإنسان المنحل حضاريا أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة[2].

أشار بن نبي إلى مجتمع ما قبل الحضارة ويضرب مثال ذلك المجتمع العربي في الجاهلية، فهو يرى أن وصفهم بالجاهلية في آيات القرآن يدل على أن الوثنية في نظر الإسلام جاهلية، فالجهل في حقيقته وثنية لأنه لا يغرس أفكارا بل يقيم أصناما ورغم أن واقع العرب الثقافي كان يزخر بالأدب والشعر إلا أن خلوه من جوهر الدين حوله إلى ديباجة خالية من كل عنصر خلاق أو فكر عميق وكان واقعهم الاجتماعي منحصرا بعالم القبيلة وسيطرتها على الأفراد، ولهذا كانت حياتهم الدينية والاجتماعية تتصف بالآتي:[3]

6- انعدام الوحدة العقدية المتمثلة في عبادة إله واحد، يستمدون منه فلسفة الحياة والموت، ويوجههم نحو أهداف أسمى تجعل لوجودهم معنى في التاريخ.

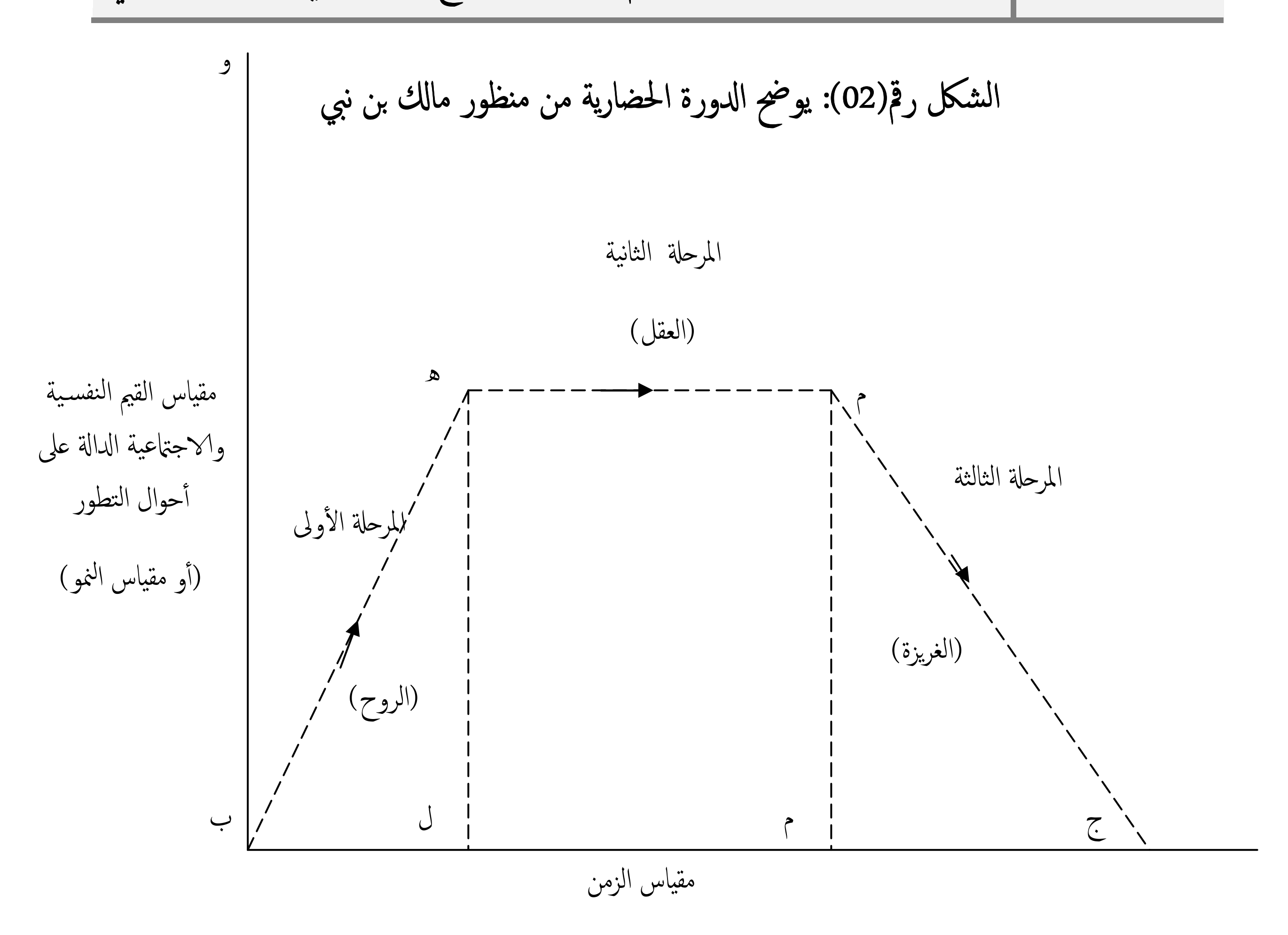
7- انعدام الوحدة السياسية، وسيطرة كل فريق على ما تحت يده، وعجزهم عن تكوين دولة واحدة لا مجموعة من القبائل المتناحرة.

1- سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص97.

2- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص ص70-71.

3- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص122.

الشكل رقم(02): يوضح الدورة الحضارية من منظور مالك بن نبي



المصدر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص66.

المبحث الثالث: تشخيص الوضع المَرضي للحضارة وتحليل موانع نهضتها

قبل أن يبحث العالم الإسلامي عن صياغة بناء حضاري جديد، عليه أولا أن يبحث في أسباب الغياب الحضاري الذي دام مدة طويلة كان خلالها خارج التاريخ كأن لم يكن له هدف[1]، ولهذا يعتبر بن نبي أن العالم الإسلامي أضاع وقتا طويلا، وجهدا كبيرا بسبب عدم التحليل المنهجي للمرض، الذي يتألم منه منذ قرون طويلة، فذهب يلتمس الحلول الجزئية، ونظر إلى القضية في صورها التجزيئية، فاختلفت الأطروحات، من الطرح السياسي إلى الطرح الاقتصادي إلى الطرح الأخلاقي ..وهكذا[2]، إنه من الواجب الحضاري أولا والمنهجي ثانيا أن نضع نصب أعيننا "المرض" بالمصطلح الطبي لندرك أن الأزمة هي أسقام يجب تشخيصها والبحث عن العلاج منها.

من أجل ذلك وُضع هذا المبحث للبحث في تشخيص المشروع الشمولي الحضاري عند بن نبي انطلاقا من انتقاداته الموجهة لجهود اتجاهات النهضة في العالم الإسلامي أولا ثم البحث في المشاكل المادية فالمعنوية للمشروع ثانيا وثالثا باعتبار أن تعريف الحضارة ينحو إلى التركيز على البعدين الروحي والأخلاقي الذي يعني الحضارة في جانبها المعنوي، والبعد الثاني وهو البعد المادي الذي يمثل طور المَدَنية وهو المفهوم الذي انساق إليه مالك بن نبي.

المطلب الأول: المرجعيات الفكرية والدواعي الموضوعية للمشروع الحضاري عند مالك بن نبي

انتقد مالك بن نبي كلا الفريقين الإصلاحيين والتحديثيين بأنهم لم يحددوا بدقة مكمن الأزمة، فاتجه كل إلى عرض من أعراضها، في حين أن الأزمة أعمق من هذه الأعراض كلها، إذ أن المسلم لم يفقد إيمانه بالله في أي لحظة لحظات التاريخ، حتى مسلم ما بعد الموحدين، كما أن الالتزام بالخلق الإسلامي لم ينعدم بين المسلمين، لكن عقيدته تجردت من فاعليتها[3]، وهو ما أثر سلبا على رؤية تلك الجهود في تشخيص وتصحيح الواقع الإسلامي، لهذا فإن معرفتنا بأسباب الانحطاط، أي الأسباب البعيدة هو المعيار الأساس لمن يريد تعديل مساره أو تجديد بعثه، والسعي نحو غايات التحضر والخروج من بوتقة الانحطاط.

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص40.

[2]- بدران بن مسعود بن الحسن، **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي**،(الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 1999)، ص46.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص54.

لذا يلزم عند دراسة مشروع بن نبي بأبعاده الكلية، أن نخوض في الخلفيات التاريخية والموضوعية لهذا المشروع، الذي انطلق في قراءته للواقع الإسلامي من التاريخ كعنصر ديناميكي متحرك، يستكشف من خلاله العوامل والسنن التي تتحكم في ميلاد الحضارات وسقوطها.

إن البحث في البعد التاريخي لأزمة الانحصار الحضاري هو جزء لا يتجزأ من مشروعه الحضاري، باعتبار أنه من خلال الإلمام بهذا البعد يمكن أن نكشف المُسببات التي قام عليها مشروعه.

يعد النقد البناء لمشاريع التغيير ممارسة فعالة لعملية التواصل والاستثمار الإيجابي للأفكار النهضوية، فالمشروع التغيري الناجح هو الذي يتجاوز أطروحات المشاريع السابقة، هذا التجاوز هو ما نعبر عنه بالبعد عن مواطن التقصير التي وقعت فيها هذه المشاريع والبناء على عناصر التميز فيها.

وقد قسم مالك بن نبي مسالك التغيير من حيث المنهل الذي استقت منه أفكارها إلى تيارين رئيسيين:

أولا: تيار الإصلاح: الذي كان له التأثير العميق في استيقاظ الضمير المسلم من سباته الطويل.

ثانيا: تيار التحديث: ويعد في نظره أقل عمقا وأكثر سطحية، وهو يمثل برأيه مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية.

تجدر الإشارة أن بن نبي في كتاباته عن رواد الإصلاح وغيرهم لم يتعرض لحياتهم ولا لأفكارهم بالتفصيل، بل أشار إشارات خاطفة وتقويمية لأفكارهم ومناهجهم وتبيان إيجابيات جهودهم وسلبياتها وكأنه ترك للقارئ مهمة الإطلاع عن ترجماتهم ومُجمل أطروحاتهم، من أجل ذلك وخدمة للمُبتغى من المبحث اكتفينا بعرض أراء مالك حولهم بإيجاز حتى تتضح فكرته بالعموم دون الخوض في ما تجاوز هو عنه.

وطريقة بن نبي في دراسة مسالك النهضة تحتوي على شقين[1]:

1- شق يتمثل في الطريقة التي نظر بها إلى النهضة.

2- شق يتعلق بمدى القدرة على تشخيص غاية النهضة وتشخيص المشكلات الاجتماعية وتحديد الوسائل.

أولا-موقف مالك بن نبي من الحركة الإصلاحية:

بداية إن مالك بن نبي يعني بحركة الإصلاح أو تيار الإصلاح تلك الطائفة من الإصلاحيين التي آلت على نفسها النهوض بالعالم الإسلامي على أسس إسلامية ولهذا نجد مالك بن نبي يقول:"تيار

[1]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر:دار بن مرابط، 2014)، ص85.

الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم، خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية، كما يخط تيار الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس هنا و هناك من آن لأخر"[1]

1- موقف مالك بن نبي من مشروع الحركة الوهابية: وصفها مالك بقوله:"الوهابية تعني في نظري الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح فيما بعد من طاقة متحركة، لتحرير العالم الإسلامي المنهار من عهد ما بعد خلافة بغداد"[2] اعتبرها بن نبي بأنها أمنت الدفع الثوري اللازم للحركة الإصلاحية ما أعطاها قوة تجاوزت بها كثيرا من الصعاب ونظرا لإعجابه وتفاؤله بها، سعة إلى الدعوة لمنهجها والمجاهرة بنصرتها في الجزائر وفي صفوف المهاجرين بفرنسا وهو ما أثار السلطات الفرنسية ضده[3].

إذ صرح بن نبي في محاضرة ألقاها "ماسينيون" حول الإسلام بباريس أنه قدم للمستشار بعض التوضيحات حول الحركة الوهابية التي حصر وجودها في منطقة الحجاز وأكد أنها ليست ظاهرة عربية بل ظاهرة إسلامية وهي مسألة شبيهة بالبروتستانية في المسيحية علاوة على أنه شخصيا وهابيا[4].

2- موقف مالك بن نبي من مشروع جمال الدين الأفغاني:هذا المصلح الذي كانت كلمته قد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحيت مواتها، ثم ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة :فكرة النهوض[5]، قام مالك بن نبي في البداية باستعراض أهم صفات الرجل و انجازاته، حيث وصفه بأنه كان رجلا مثقفا، أغرت ثقافته شباب العالم الإسلامي إلى إتباعه لقد كان جمال الدين الأفغاني إلى جانب أنه رجل فطرة رجلا ذا ثقافة فريدة عُدت فاتحة عهد في العلم الإسلامي[6] ذكره مالك بن نبي في قوله :" لقد كان جمال الدين الأفغاني باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، ومزال بطلها الأسطوري في العصر الحديث"[7]، إلا إن دور الأفغاني لم يكن في رأي مالك بن نبي دور مفكر يتعمق في المشكلات ليجد لها حلولا، لأن مزاجه الحاد لم يكن لسمح له بذلك، فالأفغاني ركز على الجانب السياسي للمشكلة الاجتماعية[8].

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص ص42-43

[2]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص361.

[3]- بوراس يوسف، **الفكر السياسي عند مالك بن نبي**، (الجزائر:دار هومة،2013)ص151.

[4]- مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، ص100.

[5]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص27.

[6]- مالك بن نبي، **وجه العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص49.

[7]- المصدر نفسه، ص52.

[8]- عبد اللطيف عبادة، **مناهج التغيير وعلاقته بالفكر الجزائري المعاصر**،(الجزائر:دار بن مرابط،2015)، ص43.

كما أحصى مالك بن نبي هفوات أخرى وقع فيها الأفغاني، تتمثل في نظرته الكمية للمشاكل، ومن ذلك نظرته إلى معادلة القوة بين الشعوب ومستعمريهم وإقامته لها على أساس الكم لا على أساس الكيف أو الأفكار، فهي في نظريته حول الحضارة تصور صبياني ومنه اغتراره بعدد الهنود مقارنة بمستعمرهم البريطاني من حيث العدد حيث ينقل عنه قوله :"لو أن جميع الهنود يبصقون معا، لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب"[1]، وهي دلالة على غياب نظرة ثاقبة للأمور تنزلق نحو الشيئية ولا تزن المواضيع بميزان الأفكار[2]، فهو إذا حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي قصد بذلك التنظيم :تنظيم جموع الشعوب وإصلاح القوانين دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين وأغفل الناحية التربوية، وهذا المنهج حتى إن كان سيؤدي إلى التغيير الثوري غير أن الثورات لا تخلق قيما جديدة صالحة للتغيير إلا إذا قامت على أسس تربوية[3] حيث أكد بن نبي على أن الثورة الإسلامية لن تأتي أكلها حتى تقوم على أساس المؤاخاة بين المسلمين لا على أساس الأخوة كما رأى الأفغاني، فهناك فرق بين المؤاخاة و بين الأخوة فالأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات، فالمؤاخاة الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي بين المهاجرين والأنصار[4].

كما خضع الأفغاني في منطقه الإصلاحي إلى كثير من الجدل، ومعروف عن المجادل أنه لا يبحث عن الحقائق بقدر ما يبحث عن الحجج و قد ينسى المجادل رسالته الحقيقية رغبة منه لتحقيق انتصار وهمي وهو ما حدث له في جداله للطبيعيين أو "أرنست رينان"[5]، وهو بذلك لم يقدم للعرب والمسلمين مشروعا ثوريا متكاملا، إلا أن قيمته الأساسية كانت تلك الروحية المتطلعة إلى التغيير والتي نجح في غرس بذورها مشرقا ومغربا، فكانت لها الريادة في مجال الإصلاح[6].

---

[1]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص47.

[2]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص156.

[3]- علي القريشي، **التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي** (الزهراء ،1989)، ص151.

[4]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص 52.

[5]- المصدر نفسه، ص51.

[6]- أسعد السحمراني، **مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا**،(بيروت:دار النفائس، 1984)، ص110.

نخلص في الأخير إلى أن نقد مالك بن نبي لجمال الدين الأفغاني لا يمس جوهر دعوته أو دوره الريادي، ولكن فقط طريقة نظره للمشكلات السياسية بتشيئه لها أو بسقوطه في ذهان السهولة[1].

3- موقف مالك بن نبي من مشروع محمد عبده: انطلق بن نبي في نقده للشيخ محمد عبده بالمقارنة بينه وبين أستاذه جمال الدين الأفغاني فأرجع الاختلاف بينهما في نظرتهما لطرق الإصلاح إلى اختلاف الاستعدادات لدى الرجلين والتي زودتهما به بيئتان جغرافيتان واجتماعيتان مختلفتان اختلافا جذريا، فبينما عملت البيئة الجبلية القبلية[2] دورا جوهريا في صقل وبناء شخصية جمال الدين الأفغاني، فإن البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها محمد عبده أثرت في توجهه الإصلاحي وقد حصرها مالك بن نبي في عاملين اثنين :

أ- البيئة المصرية التي كانت منذ عهود سحيقة أمز زراعية مرتبطة بالأرض بمعنى أنها كانت على طول التاريخ مجتمعا يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو بذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية[3].

ب- معلم الأزهر الشريف: الذي كان منارة تشع منها تعاليم الدين الحنيف وكان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها محافظة على أصولها[4].

كان محمد عبده يعتقد أنه لكي يتحقق الإصلاح يجب أن يبدأ خطوته الأولى من الفرد، طبقا لقوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ ﴾ غير أنه ظن تغيير النفس يكون بإصلاح علم الكلام، كما لو كان المسلم وقتها فاقد لعقيدته، والواقع أنه ظل مؤمنا متشبثا في دينه ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها[5]، بالإضافة إلى ذلك فإن إصلاح العقيدة فشل عند محمد عبده لأنه تحول إلى نزعة مديح الماضي والتشبث به دون التطلع إلى الأمام و إلى المستقبل، وتحول أيضا إلى نزعة شعرية تعني بالناحية الجمالية والمحسنات البديعية التي تجمل الأخطاء و تستر العجز عوض أن تداويه[6]، إذا فمحمد عبده و إن كان وفق في اختياره لمبدأ التغيير إلا أنه أخفق في التعرف على حقيقته أو بكلمة أدق

---

[1] - يوسف بوراس، مرجع سابق، ص157.

[2] - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص53.

[3] - المصدر نفسه، ص52.

[4] - المصدر نفسه، ص53.

[5] - عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي،** (الجزائر :دار بن مرابط 2014)، ص98.

[6] - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص49.

كيفية التغيير، حيث وبتأثير من عقل الشيخ الأصولي، رأى أنه من الضروري إصلاح علم الكلام كوسيلة لتغيير النفس وكانت هذه الفكرة التي خصها مالك بن نبي بالنقد لخطورتها في توجيه العقل المسلم[1] حيث يرى أن هذا التشخيص غير صائب لأنه حاد بحركة الإصلاح عن الطريق، حيث حط من قيمة بعض مبادئها الرئيسية كمبادئ السلفية أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام[2].

إن محمد عبده في رأي مالك بن نبي لم يحدد المشكلة في نطاق النفس والضمير، بل عالجها في الميدانين العقلي والتعليمي، وإن المشكلة المنهجية في التربية الإصلاحية تتجلى في تركيزها على الذكاء دون الوعي وعلى التعليم دون التربية[3].

كم تمنى بن نبي أن يستطيع الإصلاح الجمع بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها محمد عبده والآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين الأفغاني الأمر الذي كان يؤدي حتما إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة[4]، فالسبيل إلى تحريك العالم الإسلامي يتمثل في فكر ثوري كفكر الأفغاني، يدعو إلى الهدم من أجل إعادة البناء وإلى فكر منهجي كفكر عبده يجري عمليات التشذيب اللازمة، على أساس منهج مرسوم[5].

لكن رغم هذه النقائص المتعلقة بتقصيره في تشخيص الداء وهو ما أدى إلى استمرار فقدان الفاعلية في العالم الإسلامي، إلا أن مالك بن نبي يعيد للشيخ الفضل في جزء كبير مما حققه هذا العالم فمالك بن نبي يرى أن علم الكلام كان في الحقيقة أول جهد بذله الفكر الإسلامي، للتخلص من نومه المزمن[6]، كما يرجع للشيخ الفضل في إدخاله الثقافة الغربية في إعادة تنظيم جامعته الكبرى، وفي كتاباته وبالتالي إتاحتها للعالم الإسلامي للتعرف عليها، ومالك يقر بالأثر الكبير الذي تركه منهج محمد عبده في العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، حيث وصل صدى تأثيره إلى الجزائر وهو ما ظهر في جمعية العلماء المسلمين[7].

---

[1] - يوسف بوراس، مرجع سابق، ص162.

[2] - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص53.

[3] - علي قريشي، مرجع سابق، ص152.

[4] - عبد اللطيف عبادة، مرجع سابق، ص99.

[5] - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص54.

[6] - المصدر نفسه، ص55.

[7] - يوسف بوراس، مرجع سابق، ص164.

4- موقف مالك بن نبي من مشروع جمعية العلماء المسلمين: عبر مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" عن دور جمعية العلماء المسلمين بقوله:"... لكن شعاع الفجر قد بدأ ينساب بين نجوم الليل من قمة الجبل، فلم يلبث أن محت آياته الظلمة من سماء الجزائر فحوالي عام 1922، بدأت في الأرض هيمنة وحركة، وكان ذلك إعلانا لنهار جديد ...لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات بن باديس"[1]. وفي تقييمه للجمعية فقد قسم مسيرتها الإصلاحية إلى المرحلة الأولى التي تمتد منذ بداياتها وتنتهي مع المؤتمر الإسلامي وهذه المرحلة التي نالت الاستحسان الكبير من طرفه، حيث وقفت في تشخيص العلة الجوهرية للأزمة العميقة التي كان يعيشها المجتمع، فاستيقنت أن تغيير النفس هو الشرط الجوهري لكل تحول اجتماعي رشيد، ومن هذا المنطلق ارتكزت عملية الإصلاح في هذه المرحلة على مبدأ جوهري هو مركزية الإنسان في العمل التغييري[2]، ثم المرحلة الثانية التي بدأت عام 1936 وهي نفسها القمة التي هبط منها الإصلاح إلى هاوية لا قرار لها، وقد أثرت عوامل عدة في تردي الفكرة الإصلاحية وانحرافها عن الطريق السليم. فيقول:" فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك، وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة لا في مكان آخر"[3]، ولذلك يعتبر مالك بن نبي أن عام 1936هي القمة التي بلغها روح الكفاح والإصلاح الاجتماعي وهي القمة التي هبط منها[4].

كانت الحركة الإصلاحية في الجزائر قبل 1936 تتحدث عن الواجبات، فأصبحت بعدها تتحدث عن الحقوق وبدلا من أن تصبح البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة أصبحت سوقا للانتخابات، كما أن الحركة الإصلاحية الجزائرية لم تستند إلى نظرية محددة للأهداف والوسائل وعلى تخطيط للمراحل، فالواقع أن المصلح لم يهتم بأن يرسم برنامجا لإصلاحه مقدرا أن الزمن سيوفق في حل المشكلات[5].

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص30.

[2]- عمران بودقزام، مرجع سابق، ص120.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص34.

[4]- المصدر نفسه، ص34.

[5]- يوسف محمد حسين، **موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث**،(الجزائر:مؤسسة الأصالة، 2010)، ص181.

لكن رغم الانتقادات التي وجهها مالك بن نبي نتيجة الأخطاء التي وقعت فيها الجمعية، فإنه صرّح بأنها لا تزال في طليعة النهضة الجزائرية الإصلاحية[1] في دليل واضح على اقتناعه بالخط الإصلاحي كسبيل وحيد للخروج من الأزمة في العالم الإسلامي .

5- موقف مالك بن نبي من مشروع حركة الإخوان المسلمين: ابتدأ مالك بن نبي تقييمه للحركة بالتأكيد على نقطتين رآهما هامتين :

أولهما: لم يتمكن من الإطلاع على أدبيات هذه الحركة إذ يقول:" ولكننا لا نملك بكل أسف ما يكفينا من الأسانيد والوثائق لدراستها"[2]، لذلك فقد تعذر عليه أن يكون تقييمه دقيقا وشاملا لهذه الحركة.

ثانيهما: جاءت دراسته لهذه الجماعة ضمن حديثه عن السياق العام لتجربة الإصلاح في العالم الإسلامي، لهذا لم يهتم بالتسلسل التاريخي للحديث عن هذه التجربة، فهو يرى أنه من معالم الطريق وليس هدفا مقصودا[3].

أُعجِب بن نبي برائد الحركة حسن البنا كونه تجنب ما وقع فيه غيره، من اتخاذ منهج علم الكلام المتمثل في الجدل، أو موضوعاته العقيمة كالكلام في ذات الله، إذ أن رائد هذه الحركة لم يكن فيلسوفا أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلاما خلع عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه وكان يجعل من آية القرآن أمرا حيا يملي على الفرد سلوكا جديدا ويجذبه جذبا إلى حياة العمل والنشاط، فالفكرة القرآنية هنا تؤثر في سامعها كأنما دبت الحياة والجدة فيها فجأة على شفاه الرجل[4]، كما ركز بن نبي في تقويمه للحركة الجديدة على صفتين جوهريتين طالما أكد عليهما بن نبي ذاته في عملية التجديد الحضاري والثقافي وهما إعادة الفاعلية للفكرة القرآنية والنزعة العملية الفعالة.

لقد غرس البنا في أعماق الشباب المصري الذي طالما احترق بلهيب الخطب في المطالبة بحقوقه، غرس في أعماقه أن الطريق الوحيد لنيل مطالبه هو طريق الواجب، وبذلك أتاح الفرصة للفكر والعمل وهما الأمران اللذان يقوم عليهما كل تطور في مجتمع يفكر في عمله ويعمل بفكره فيغير نفسية الفرد[5].

1- يوسف محمد حسين، مرجع سابق، ص34.

2- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص156.

3- المصدر نفسه، ص160.

4- المصدر نفسه، ص ص 146-147.

5- يوسف محمد حسين، مرجع سابق، ص182.

خلص مالك بن نبي في آخر تحليله لحركة البنا أنها تعد أول محاولة إيجابية في التاريخ الإسلامي المعاصر، بل هي تمثل في رأيه أول جهد يستهدف إعادة بناء المجتمع الإسلامي، مسترشدا بالتخطيط الذي وضعه المهندس الأولﷺ[1] و هذا هو السر كله أن تستخدم الآية كأنها فكرة موحاة لا فكرة محررة مكتوبة .

ثانيا-موقف مالك بن نبي من الحركة التحديثية

استنتج بن نبي بعد تقويمه للحركة التحديثية، إلى أن هذا التيار يمثل تجربة مفيدة، يمكن من خلالها، ومن خلال تجربة حركة الإصلاح الاستفادة من أفكارهم، وهذا بالقراءة النقدية البنّاءة لهذه التجارب. وصفها منتقدا بقوله:" فالحركة الحديثة ، سبيلها الوحيدة أن تجعل من المسلم زبونا مقلدا، دون أصالة، لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم" [2].

خلص مالك بن نبي إلى جملة من الملاحظات تمثل موقفه من هذا الاتجاه نجملها في الآتي:

1- خلو الاتجاه الحداثي من منهجية واضحة، محددة المعالم وانعدام الضوابط المنهجية في عملية الاقتباس من الغرب، وهذا نتيجة لافتقارها إلى نظرية محددة، من حيث الأهداف والوسائل والأمر يعد هذا في نظره لا يعدو أن يكون غراماً بالمستحدثات، فسبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم "زبونا" مقلداً دون أصالة لحضارة غربية[3].

2- لم يتصل الاتجاه الحداثي بروح الحضارة الغربية، حيث توجد الطاقات الخفية التي تشيد صرحها، وإنما اتصل بمظاهرها البراقة وبنفاياتها، فكان اتصاله بالغرب عديم الفعالية.

3- انعدام فكرة النهضة التي أصبحت ثانوية في نظرهم، وهذا لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي، فالمسألة في نظر المحدثين لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه، وإنما كان انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة[4].

4- تكريس التبعية الاقتصادية بحيث أصبح المسلم في العالم الاقتصادي الغربي طاقة استهلاكية.

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص160.

[2]- المصدر نفسه، ص65.

[3]- عمران بودقزام، مرجع سابق، ص ص 149-150.

[4]- المرجع نفسه، ص150.

5- الحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة للنهضة لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غراما بالمستحدثات في الغرب[1].

رغم كل هذه النقائص، إلا أن مالك بن نبي أكد أن الحركة الحديثة قد أعطت دفعاً للأفكار النهضوية نحو التطور، باعتبار أنها كانت أول من أحدث اتصالا معينا بالفكر الغربي، فالتتبع لتاريخ الأفكار والمذاهب في أوروبا بدأ يسود عند الطبقة المثقفة الشابة في العالم الإسلامي كونه تعبير عن التطور الذي حصل عند هذا الشباب، لأنه يعبر عن نقلة في طبيعة التعامل مع أفكار الغرب، عندما انتقلوا من مجرد الرغبة في تعلم ما لدى الغرب من مذاهب فكرية وسياسية وإيديولوجية إلى رغبة في الفهم[2]، وفي ذلك قال مالك بن نبي واصفا هذا الشباب :"لديه اتجاها إلى محاولة إدراك مغزى التاريخ في أروبا، أكثر من أن ينقلها بحرفها بكل بساطة"[3].

ثالثا-المنطلقات الفكرية التي بنا عليها مالك بن نبي موقفه من اتجاهات النهضة في العالم الإسلامي:

يتضح حاليا من خلال دراسة موقف مالك بن نبي من مسالك التغيير، امتلاكه لمنهج معين يرتكز على أسس ومنطلقات راسخة تمثل المعالم الرئيسية لتفكيره، نستطيع إجمالها في العناصر الآتية:

1- التمكن من تحطيم التعادل الخامد الذي استقر عليه عصر ما بعد الموحدين، رغم أنه طفر بالمشكلة إلى المرحلة الفكرية عندما اتجه مباشرة إلى الذكاء، متخطيا مرحلة جوهرية من مراحل التطور الحضاري هي المحلة الروحية، التي قد تؤدي إلى إحداث التغيير الفردي الاجتماعي المطلوب[4].

2- الالتزام بالسنن النفسية الاجتماعية في التغيير، فالتغير المنشود لا يمكن أن يحدث بتخطي مراحل التغيير، أو بدخول المعترك السياسي، أو بالعزف على أوتار الحقوق، فعملية التغيير أمر شاق يتطلب الصبر والأناة والإيمان والبصيرة بواقع المجتمعات، مع التدرج في ممارسة التغيير[5].

3- ممارسة النقد الذاتي داخل كل اتجاه إصلاحي، فممارسة هذا العمل يعطي دفعاً جديداً نحو التجديد والتطور، وهو ما يزيد من رسوخ وتجذر هذا التيار في الواقع الإسلامي.

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص65.

[2]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص138.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص122.

[4]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص186.

[5]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص152.

4- القضاء على حالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي في فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك اقتصر على المجال العقلي[1]

5- مجمل الإصلاحيين عموما ابتعدوا عن التخطيط الذي يعالج التغيير من خلال هدف واضح أو برنامج واضح ولم تترجم الجهود الذهنية في صورة مذهب دقيق للنهضة ،لأنهم عجزوا عن التشخيص الحقيقي للمرض بل تحدثوا عن أعراضه.

6- حركة الإصلاح لم تؤت النفس الإسلامية هزة القلب لأنها لم تتسم بالفاعلية، لقد حررت قوى كانت خامدة، ولكنها لم تتسلم دورا ،لقد أيقظت الرجل دون أن توجهه منهجيا و دون أن تعرفه بواجبه[2].

7- تحليل ونقد كل مسالك التغيير بدون استثناء، فاستقراء هذه الأفكار وتحليلها، ونقدها نقداً بناءاً، هو مدخل ضروري للخروج ببديل حضاري متجدد أكثر فاعلية في الواقع الإسلامي.

8- الالتزام بضوابط معرفية في التفاعل الحضاري مع الغرب، وعلى هذا فليس كل الأفكار الوافدة صالحة للتطبيق.

9- ضرورة الوعي التام بالأوضاع البيئة التي ينتمي إليها المشروع النهضوي.

10- زرع الفاعلية والنشاط في النفس الإنسانية، بوصفها مفتاح تحقيق النهوض الحضاري.

11- ضرورة الانشغال بإشكالية التمدن والتنمية والعمل لحل مشاكل التخلف بإعداد الإنسان وتكوين شبكة العلاقات الاجتماعية.

12- الرجوع إلى الأصل، بمعنى تحقيق الشروط النفسية التي نزلت فيها الفكرة القرآنية.

13- الابتعاد عن المنهج التجزيئي المفتقرة إلى النظرة الشمولية لمشكلات التخلف في العالم الإسلامي.

المطلب الثاني: العلل المادية للتجديد الحضاري

أولا المشكلات التاريخية:

أولى المشكلات التي عرفتها الشعوب العربية كانت ما تعلق من دور لها اتجاه الزحف الاستعماري إبان الحركات الاستعمارية إذا اقتصر ذلك الدور على الملحمة البطولية فقط ولم يكن تحريراً بمعنى الكلمة بل كانت مسرحاً لإبراز القدرات الفردية وهكذا كان شأن الجزائر سنة 1830 عندما صرح فرس الأمير عبد القادر في وثبته الرجولية وكان الفجر عاد قريب إلا أنه ما لبث أن أفل نجمه[3].

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص62.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 76-77.

[3]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص22.

— **بطولات فردية** :ظلت الرابطة القبلية التي توحد جماعة من الرجال إلا أنها لا تكفي لتؤدي رسالة تاريخية لشعب يعاني وطأة الاحتلال، إذ أن المشكلة لا تقتصر على الزعامة أو القيادة بل في التعبئة الشعوبية بغية نيل الاستقلال لأن البطولات كانت تتمثل في جرأة فرد لا في ثورة شعب[1].

— **عدم المعرفة بالموقع من الدورة الحضارية** :قال مالك بن نبي"أن أعظم زيغنا وأكبر مشكلاتنا عبر التاريخ هو الجهل للنقطة التي نبدأ منها تاريخنا وبذلك نجد كثيراً من القادة يجهلون تمركزهم من دورة الحضارة فتراهم يستوردون حلولا من الشرق أو الغرب وهذا ليس إلا تضييعا للجهد ومضاعفة للداء[2].

— **المعامل الاستعماري**: إن ظاهرة الاستعمار في نظر مالك بن نبي تعود أصوله وجذوره إلى روما، فهي التي استعمرت كثيرا من الشعوب بقوة الحديد والنار، وحولتهم من مواطنين أحرار إلى مواطنين من الدرجة الثانية (الأهالي)، إن استعمار روما لتلك الشعوب في ذلك العصر يعتبر نكسة في التاريخ الإنساني، وهكذا فإن فرنسا إنما طبقت ما كان يطبقه أجدادها الرومان، وإن استعمارها ما هو إلا امتداد للإمبراطورية الرومانية، لكن المشكلة لا تتوقف عند هذا الحد بل تتعداه إلى شيء آخر، وذلك عندما يتنكر الغرب بصفة عامة للمجهود الضخم الذي ساهم به العالم الإسلامي في بناء الحضارة الإنسانية، فالحضارة بالنسبة إليهم ليست تلك السلسلة التي تتصل فيها جهود الأجيال، وإنما في نظرهم تلك المسافة المختزلة تبتدئ من "الاكروبول" في أثينا وتنتهي عند قصر "شايو" بباريس، إن الغربيين إذا احترموا الحقيقة التاريخية لوجدوا حلقة هامة تتوسط بين حضارة أرسطو وحضارة ديكارت، وأن تلك الحلقة الوسطى هي الحضارة الإسلامية، إن ما يميز العبقرية الرومانية هو الروح القيصرية العسكرية وما يميز الحضارة الإسلامية هو الروح الإنسانية[3]، كما أن التحليل التاريخي لا يغفل عن ما كان فيه من دور سلبي للمستعمر في تكريس الاضطهاد ودحض الهمم بل كان جل همه وأد كل فكرة نهضوية يبزغ شعاعها في المجتمع الجزائري وهكذا فعل مع الحركة الإصلاحية فما ترك فرصته البتة للفرد من تطوير قدراته أو تنمية شخصيته أو ترقية موهبته بل عمد إلى إقامة توازن بين المعمرين والمستعمرين، فعندما لم يستطع أن يرفع من قيمة أتباعه عمل على تحطيم القوى الكامنة عند الأهالي وهذا هو ما يعرف بالمعامل الاستعماري.

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص22.

[2]-المصدر نفسه، ص،52

[3]- أحمد بناسي، **المدخل إلى فكر مالك بن نبي**،(الجزار:دارين مرابط،2014)، ص ص 56-57.

ولما كان السلوك الاستعماري يقوم على الفعل والمبادرة والتكيف مع جميع المستجدات، فإنه يتعامل مع مختلف الثورات التي تقوم ضد مصالحه وفق خطط إستراتيجية تجعل من النتيجة المحققة مُخالفة تماما لما كان يصبو إليه أصحابها، وذلك بالاعتماد على العديد من الطرق، ومن بينها الأخطاء المولدة، أي أن الاستعمار يستطيع إدخال مجموعة من العوامل لتغيير مسار الثورة وتوجيهها بعيداً عن هدفها الرئيس، وهو ما حصل للثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية[1].

كما استغل الاستعمار حروبا باردة لمحاولته لفرض استمرارية سيطرته على الشعوب المتخلفة، الحديثة العهد بالاستقلال، وقد تجلى هذا الصراع في محاربة الاستعمار لكل الأفكار الثورية وتمثلت عملية افتراس الأفكار في طرق مختلفة، فقد ترسمت خطة الاستعمار بحسب توسع نشأة الأفكار في العالم المتخلف، وكان هذا عن طريق تلويث الشعوب وتدنيسها مما يجعلها سلبية من حيث الفاعلية والحركة أو عن طريق تبني الأبواق من أبناء المستعمرات لتخدير شعوبهم والزج بها في دوامة النكوص[2]

وقد كانت ولا تزال القاعدة العامة التي ينطلق منها الاستعمار: هي أنه كلما تعرض مجتمع متخلف لمشكلة ما وحاول حلها بواسطة حل من الحلول، فإن من الواجب عليه كاستعمار أن يأتي فورا بما يلفت أنظار أصحاب الحل عن قيمة هذا الحل أو بما يزيفه. وفي هذا المعنى قال مالك بن نبي :"...نحن ندرك جيدا النشاط الاستعماري عندما يكون مرئيا واضحا، كأنه لعبة أطفال، ولكننا لا ندرك مجال هذا النشاط ولا وسائله منذ اللحظة التي يصبح فيها دقيقا كلعبة الشيطان"[3]، فيتحول من صراع المدافع إلى صراع الأفكار والكلمات، وفي كل هذا يسعى الاستعمار جاهدا لإسدال الظلام على أعماله حين يدخل حلبة الصراع، يستوي في ذلك البلد المستعمر والمستقبل، وإن كنا هنا نشير في عجالة إلى دور التاريخي للاستعمار في الصراع الفكري، إلا أن له دور في زمن الماضي والحاضر لذا سيأخذنا الحديث إليه في محطات لاحقة بما يتوافق والمنهجية التي اعتمدنا في تقسيم المشكلات الحضارية .

— **معامل القابلية للاستعمار:** الاستعمار يعد من الوجهة التاريخية نكسة في التاريخ الإنساني، لكن علاوة على ذلك العامل الخارجي فإنه يوجد داء ثانٍ إلا أنه ينبع من باطن الفرد الذي يرضي بذلك الخطوط المرسومة له من قبل العدو فتشتكي روحه وتخور عزيمته وبذلك تنتحر في أعماقه كل أفكاره وكلماته، إنه

---

[1]- محمد لعاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها**،(الجزائر:دار قرطبة،2009)، ص69.

[2]- عكاشة شايف، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي- مالك بن نبي-** ، (الجزائر:دار بن مرابط،2010)، ص75.

[3]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص77.

معامل القابلية للاستعمار وبذلك تكون العلة مزدوجة والمرض عضال، هذا المعامل الذي يستمد معناه من المناخ الثقافي والاجتماعي في مجتمع الانحطاط أو ما بعد التحضر، كما يجليه واقع المجتمعات المستعمرة، ولما يظهره واقع الفرد في نفسيته أو سلوكه المتصف بالسلبية والاستسلام[1]، حيث قال مالك بن نبي: "نحن نواجه في المجتمع الإسلامي في عهدها بعد التحضر أخطاء مولّدة، أي أنها أتت إليه من عالم ثقافي آخر، قام بدور المولد ولا يعتبر المندسون في الثورة الفلسطينية أو عبان رمضان في الثورة الجزائرية خطأين نابعين من إطراد الثورتين، وإنما خطان أدخلا من الخارج أي خطان مولدان"[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يبادر إلى إطلاق ثورات مضادة تكون مهمتها المحافظة على المصالح الاستعمارية على المدى البعيد، ويكون ذلك من خلال البحث في سجلاته عن لائحة باسم عملائه أو خريجي مدارسه فكريا وخلقيا ومسلكيا، لأنه يملك عنهم المعلومات الكافية لكي يعرف لهم اللحن الذي يثريهم، فيبدو أن عملية التخريب من الداخل لتشويه الأفكار والمنجزات الثورية[3].

هذا وسنرجع إلى تناول المعامل الاستعماري في مشكلات حضارية أخرى نفصل فيها لاحقا، ولكن وفقا لتأثيره سواء أكان على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو النفسي...

ثانيا- المشكلات الاجتماعية:

- **تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية** :يرى بن نبي أن المجتمع الذي يسعى لتجاوز مرحلة الانحطاط وتحقيق نهضة حضارية شاملة يجب عليه أن يوجه جميع طاقاته نحو البناء الحضاري في إطار جهد تكاملي، غير أن تحقق ذلك مرتبط بتماسك شبكة العلاقات داخل المجتمع[4] لكن حينما: يرتخي التوتر داخل خيوط الشبكة فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة فذلك أمارة على أن المجتمع مريض وأنه ماض إلى نهايته، أما إذا تفككت الشبكة نهائيا فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى من ذكرى مدفونة في كتب التاريخ "[5]، ومع يقظة المجتمع الإسلامي وبروز تيارات ومدارس فكرية مختلفة ومتعارضة أحيانا لم تعد شبكة علاقاته الاجتماعية تحافظ على ذلك التماسك والترابط الذي

[1]- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص115.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار**، مصدر سابق، ص22.

[3]-محمد لعاطف، مرجع سابق، ص69.

[4]- المرجع نفسه، ص18.

[5]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص42 .

يؤدي إلى البناء، بل تعرضت للتمزق والتفكك الذي يؤدي إلى الهدم، فيظهر تبعا لذلك نوعين من خيانة المجتمع: نوع يهدم روحه، وآخر يهدم وسائله فيساهم تيار التحديث في هدم الجانب الروحي والأخلاقي رغم محوريته في عملية النهوض، ويساهم التيار الإصلاحي في هدم الجانب المادي خصوصا حينما يتم توجيه الطاقات الاجتماعية خارج الإطار الصحيح للعمل النهضوي بسبب ذلك الفهم أو التفسير الخاطئ المنفصل عن متطلبات الواقع[1] فيصبح الجسد الاجتماعي خاضعا لسيطرة النزعة الفردية التي تجعل العمل الجماعي المتكامل ضربا من المستحيل، فينحرف نشاط المجتمع عن سبيله الصحيح ويتحول إلى تعصب أعمى ينتصر من خلاله الفرد لذاته أو جماعته أو حزبه ويسود النزوع إلى الجدل من جهة والنزوع إلى التبرير من جهة أخرى.

ولنا عودة هنا إلى المعامل الاستعماري من جديد لما قد ناله من نصيب وافر من كتابات مالك بن نبي لأن هذا الآخر كما يسميه لم ينفك يراقب ويتحرك ويضرب ليصيب المقتل كلما سنحت له الفرصة إلا أن حديثه عن تهديد الاستعمار للأمة ليس مرده الإحساس بالضعف أمامه، فيلجأ إلى تعيق كل الكوارث التي تعصف بالمجتمع على مشجبه، وإن كانت بعض المحاولات من صنعه أو يربط أزمة الداخل بالممارسات التعسفية للآخر، الذي يهدف إلى توهين بنى الداخل، على الرغم من أن الطرح له ما يبرره ولكن الاعتبار الأساسي هو إحساسه الفعلي بخطر الخارج على الداخل هذا الخارج الذي يسعى إلى إيجاد حلول، تسهل له إحكام سيطرته على الداخل المستعمر أو القابل للاستعمار.

والأمر في علاقة الاستعمار بشبكة العلاقات الاجتماعية شبيهة بعلاقة المرض بجهاز المناعة في جسم الإنسان، فإن المرض لا يتمكن من الجسم السليم إلا بعد أن ينخر جهاز مناعته، بعبارة أخرى حين يفقد المجتمع السيطرة على الشبكة الاجتماعية أي على الإنسان فمن المؤكد أن سرعان ما يفقد سيطرته على التراب والوقت، الذين سيكونان في الاستعمار ويبدو أن الأمن العام للأمة أو مجتمع مرهون بسلامة علاقته الداخلية، أي علاقة الأشخاص فيما بينهم[2]، إذ يلجأ الاستعمار في أولى خطواته في مشروعه التفتيتي يحاول عرقله هذه الدورة الاجتماعية، يبرز ذلك بقول بن نبي:" إن الاستعمار يسعى أولا أن

[1] - محمد لعاطف، مرجع سابق، ص ص 18-19.

[2] - فاطمة الزهراء سعيداني، **مكانة شبكة العلاقات الاجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي**، (الجزائر: المناهج بحوث ودراسات، 2014)، ص116.

يجعل من الفرد خائنا ضد المجتمع الذي يعيش فيه، فإن لم يستطع فإنه يحاول أن يحقق خيانة المجتمع لهذا الفرد على يد بعض الأشرار "[1] .

إن نتيجة هذا العمل التفتيتي ستكون عبارة عن نسيج اجتماعي متآكل وسياسي متهالك، فكثرة العددية لأطرافه لها قيمة شكلية فقط، تترك أصحابها بلا وزن حقيقي في الميدان، فهي اتحادات مصطنعة تؤدي إلى نتيجة عكسية و مؤسفة بالنسبة للمقاومة.

ولا شك أن الضربات المتتالية التي تتلقاها شبكة العلاقات الاجتماعية في بلد مستعمر سيكون لها أثر بليغ عليه بعد استقلاله، وستشكل التراكمات السلبية لهذه الضربات موضع حساسية وألم ولا ينبغي إغفالها أثناء محاولات الإصلاح والبناء[2]، إذ يقول مالك بن نبي:" إن المجتمع الذي عانى عندما خضع لسلطان الاستعمار في شبكة علاقاته الاجتماعية، سيعاني قطعا مشكلة في علاقاته السلطانية حين يصبح هيئة سياسية، أي عندما يصبح دولة وكل مجتمع أصابت فيه محن الزمن شبكة علاقاته الاجتماعية، سيواجه قطعا سيئات الروح الانفرادية، وستكون فيه العلاقات السلطانية ملوثة"[3].

– **المشكل النسوي:** تندرج قضية المرأة عند مالك بن نبي ضمن منظومته الفكرية العامة التي حددها في مشكلة الحضارة بأبعادها الشاملة لأنه قضية لا تتجزأ، وأي تجزأ لها يقود حتما إلى طرح مشكلاتها طرحا خاطئا ومن ثم تحديد وسائل خاطئة للعلاج.

وقبل أن تكون المرأة أنثى فهي إنسان، وبالتالي كائن كامل المعالم وهذا الكائن الإنساني لا يقع خارج التاريخ ولا خارج المجتمع، لكن دوره محدود بنشاطه وحركيته بتغييره الاجتماعي لهذا يعتبر مالك بن نبي أن ليس هناك مشكلة للمرآة معزولة عن مشكلة الرجل فالمشكلة واحدة هي مشكلة الفرد في المجتمع، فقد حاول الكثيرون بوحي من الفكر العربي التجزيئي للنظر إلى قضية المرأة كقضية مستقلة، ومن ثم خلقوا معركة مفتعلة بين أفراد المجتمع الواحد، ووضعوا المرأة في مواجهة الرجل وهذه قيمة التجزيئية وتشويه الصراع الحضاري،[4] لأنه يضع الزوجة في مواجهة الزوج والبنت في مواجهة الأب والأخت في مواجهة

---

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، (الجزائر:دار الوعي، 2013)، ص 25.

[2]- فاطمة الزهراء سعيداني، مرجع سابق، ص 121.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، (الجزائر: دار الوعي، 2013)، ص40.

[4]- سليمان ملوكي، **الثقافة والسياسة في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر:مطبعة نواصري، 2018)، ص104.

الأخ ..، فيتحول الصراع من صراع المجتمع ضد التخلف الحضاري والاغتراب إلى الصراع داخل المجتمع نفسه، مما يلهيه عن التصدي للتحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تنتظره.

إن هذه الطريقة تقودنا إلى تشخيص المشكلات و تحديد معالمها إلى منظور كمي ذلك أن وضع جدار فاصل بين المرأة والرجل يؤدي ضرورة إلى البحث عما يفرق ويجمع بينهما، وبعد ذلك إلى إيجاد ما ينقص المرأة إزاء الرجل و هل هي أكبر أو أصغر منه وتساويه في القيمة والقدر، ويعتبر مالك بن نبي أن هذه الأحكام ما هي إلا افتراء على حقيقة الأمر[1].

ميّز مالك بن نبي بين موقفين متقابلي من قضية المرآة: موقف المتمسكين بإبعاد المرآة عن المجتمع وإبقائها في وضعها التقليدي الذي كرسته العادات والأعراف، وموقف الداعين إلى أن تخرج في صورة تلفت إليها الغرائز، ورأى أن كلا الموقفين مبنيان على دافع الغريزة، وإذا كان موقف الداعين إلى التحرر على منهاج النمط الغربي واضح الأخطار على المجتمع الإسلامي بسبب ما يؤدي إليه من ترسيخ للتبعية وتبليد للحس الإسلامي وضرب هوية الأمة، فإن الموقف الثاني قد يكون أشد خطورة لأنه لا يعطي لأعداء الأمة المبررات للخواص في سمعة الإسلام والتشكيك فيه، ويجعل المرآة حين تفكر في حرية لا تجد أمامها إلا النموذج الغربي. من أجل ذلك يستبعد بن نبي هذين الموقفين لأنه "لا أمل لنا أن نجد في آرائها حلا لمشكلة المرآة إن إعطاء حقوق المرأة على حساب المجتمع معناه تدهور المجتمع.. إن القضية إذا ليست فرد بل قضية مجتمع "[2].

كما كان لمالك بن نبي موقف من تقليد المسلمة للمرأة الأوروبية إذ بين أن تقليد المرأة الشرقية المسلمة للمرأة الأوروبي لا يحل المشكلة وإنما يزيد من تعقيدها بعد أن كانت بسيطة، لأن انتقال المرأة من امرأة محجبة إلى امرأة سافرة لم يحل المشكلة فهي لا تزال قائمة " وكل ما فعلناه أننا نقلنا المرأة من حالة إلى حالة، وسنرى عما قريب أن انتقالها هذا عقد المشكلة بعد أن كانت بسيطة"[3]. فحال المرأة الأوروبية ليست تحسد عليها، فقد رتب خروجها في صورة تخاطب غريزة الفرد الحيوانية أخطاء جديدة، حيث وصلت مشكلة النسل إلى حالة تدعو إلى الرثاء، وفقد المجتمع نظامه الاجتماعي المتماسك الصلب وانمحت

---

[1]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص105.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص174.

[3]- المصدر نفسه، ص179.

المعاني الحقيقة التي تحترم العلاقات الجنسية، وأصبحت هذه العلاقات تسلية للنفوس المتعطلة، وبذلك فقدت هذه العلاقات وظيفتها من حيث هي وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع، فالمطلوب إذن عند مالك هو التخلص من نظرة الإعجاب التي ينظر بها أنصار تحرر المرأة في العالم الإسلامي إلى المرأة الغربية، لأن هذه هي الخطوة الأولى نحو التشخيص الصحيح للمشكلة ومكامن الخلل[1].

— **مشكل الزي:** الأكيد ونحن في غمار الحديث عن مشكلاتنا الاجتماعية فإنه يجرنا إلى التطرق لمشكلة الزي أو الملبس عندنا، فليس اللباس من العوامل المادية التي تقرر التوازن الأخلاقي في المجتمع فحسب بل إن له روحه الخاصة به، غير أن مشكلة الزي تفوق تلك الدوافع التي تعتني بالشكليات كل حسب عمله وفكره وحضارته فإن الملبس يسير مع أهله في تطور التاريخ وتبدل الأزمان والدول المتقدمة قد غيرت أزياءها الموسمية حسب تغييرات التاريخ خاصة بعد نكبات الحروب بتغيير البذلة العسكرية بل قد يحدث هذا التشويه حتى في الملابس المدنية، فالزي تعبير عن الهوية، فهو يسهم في تميز المجتمعات عن بعضها ويعطيها خصوصيتها المتفردة، ويجعل الفرد بانتمائه إلى ثقافته وحضارته الخاصة، ويعطيه الشعور بالتكاليف الاجتماعية التي يضعها عليه لباسه المميز[2].

وبناءً على ما سبق، إنه لمن الغباوة أن ننكر اليوم مشكلة الزي المناسب لرجال النهضة ونسائها ولكننا نكون أكثر غباوة إذا ما خضعنا إلى التقليد البحت، متغافلين عن دستور الجمال عندنا وحالنا الاقتصادي والقيام بواجباتنا الدينية والدنيوية، بل أصبحنا اليوم نشهد سلوكيات بعيدة كل البعد عن أصالتنا وباتت تظهر نزعات فردية متباينة متنافرة أفقدت المجتمع توازنه فاختلفت التوجهات والأذواق والأزياء وحتى الأهداف العامة للبلاد وما كانت الحضارة لتبنى وفق هكذا عبث بل إننا لو درسنا الحضارة بنظرة شاملة لما وجدناها ألوانا متباينة ولا أشياء متناقصة ولا مظاهر متباعدة.

— **مشكلة التكيف:** غالبا ما يكون للفعل الاستعماري رد من الشعوب المستعمرة، عادة ما يجعل الفرد يتجه إلى التكيف مع الوسط الذي يعيش فيه لتكون من قوانين هذا التكيف صفة التشبه والتقليد. وهذا ما صرنا نلمسه في الجزائر من سلوكيات وأفعال بعيدة كل البعد عن عاداتنا وبذلك تتفاوت درجات التكيف كل على حسب فتجد أن المجتمع الواحد وكأنه أصبح يتألف من أجناس مختلفة ومتأثر

---

[1]- إدريس الكنبوري، **المرأة في فكر مالك بن نبي** عن نور الدين خندودي، **مالك بن نبي العائد شهادات ومواقف**، (الجزائر:عالم الأفكار،2008)، ص133.

[2]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص108.

بثقافات عدة وهذا ما يعيق تركيب الحضارة لأنها ليست أجزاء مبعثرة ولا مظاهر خلابة ولا شيء وحيد وإنما هي جوهر ينتظم فيه جميع عناصرها اتجاه هدف واحد في تاريخ الإنسانية .

لذلك كان لزاما إزالة هذه المفارقات المنتشرة داخل المجتمع اليوم وذلك بتخطيط لثقافة شاملة تستقر في سرائر كل الأفراد من أجل خلق مجتمع متوازن.

ثالثا- المشكلات السياسية:

-دور الاستعمار في توجيه الممارسة السياسية واحتوائها : كنا قد تحدثنا سابقا على المعامل الاستعماري في المشكلات التاريخية ولكننا الآن نفصل فيه من منظور التدخل السياسي لأن الاستعمار ركز جهودا مهمة ورصد إمكانات كبيرة للسيطرة على الحياة السياسية للشعوب المستضعفة، مستثمرا في ذلك مختلف النظريات العلمية التي أنتجتها مخابره المختصة في هذا المجال، فعمل كل ما في وسعه للاستبدال السياسة التي تقوم على الأفكار المجردة بالسياسة التي تقوم على الأفكار المجسدة في ذات شخص الزعيم أو الجماعة أو الحزب وذلك لما تشكله السياسة التي تقوم على الأفكار المجردة من خطورة على مصالحه، وذلك لأن الأفكار المجردة يسهل انتشارها وتوسعها، ويتم اعتناقها بسرعة ولا يمكن لأي كان أن يتحكم فيها أو يغير مسارها فهي تدافع عن نفسها كل الأخطار المحدقة لها ولتجاوز هذه المشكلة يسعى الاستعمار إلى تشجيع السياسة التي تقوم على أساس الأفكار المجسدة إذ تحل الفكرة المجردة في ذات شخص لتنشئ صورة سياسية خاصة وهذا بحكم شذوذها عن مقاييس العقل تتشبث بفرد تتجسد في ذاته فتتطور وتنمو، وتنتظم طبقا لمصالحه الشخصية انتظاما تصبح معه هذه المصالح تلقائيا هي المسوغات والدوافع والمقاييس لسياسة عاطفية، وقد يحدث أن يتنحى الفرد الذي يجسد هذه السياسة فيحل محله كائن مركب أو بعبارة أدق مكب أفراد يجمع بينهم اتصال عضوي مثل ما يسمى في الطب التوائم السيامية[1].

أي أن صلاحيات توجيه الحياة السياسية قد تتجمع لدى شخص وحيد إما لما يتصف به من مؤهلات ذاتية، وإما أنه حضر ليكون كذلك والاستعمار يمتلك قدرة كبيرة على إخراج مسرحيات سياسية يصنع من خلالها الزعماء والأبطال، وفي كلتا الحالتين يكون الأمر مفيدا للاستعمار لأنه يمكن التأثير على قرارات شخص الزعيم وتوجيهه إلى حيث يريد الاستعمار وذلك إما بإرادته وإما عن جهل منه، وإما مرغما فكلها

[1]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص ص 79-80 .

احتمالات تؤدي نتائجها إلى نفس الهدف وهو تعطيل مسار الأمة وإبعادها عن الاتجاه الصحيح الذي يجب أن تسير فيه أي أمة تريد النهوض[1].

- **تلاشي السياسة وسيادة (البوليتيك):** إن العديد من الأطروحات الخاطئة تحاول أن تخلط بين السياسة كعلم له قواعده وأخلاقياته ومنهجه العلمي، وبين الممارسات الاستبدادية واللاأخلاقية ولتفادي ذلك يجب أن نفرق بين السياسة ومصطلح "البوليتيك".

وهو ما دعا مالك بن نبي إلى التفريق بين السياسة والبوليتيك باعتبار الأولى محاولة تأمل في الصورة المثلى لخدمة الشعب والثانية مجرد صرخات وحركات لمغالطة الشعب واستخدامه[2]، وهكذا يتحسس مالك بن نبي نقطة أخرى من نقاط الضعف التي ساهمت في إعاقة النهضة العربية عامة والجزائرية خاصة، وتكمن خطورتها في كونها تشويه لمقاصد السياسة كنشاط يساهم في تطور المجتمع وإظهاره وتنظيم العلاقة المثلى بين الفرد والمجتمع، فيقدم بذلك المجتمع الضمانات الكافية لتطوير قدرات الفرد، ويقدم هذا الأخير للمجتمع خدماته على شكل واجبات[3]. في حين أن البوليتيك هي تلك الجرائم التي يرتكبها بعض المخادعين والدجالين من أجل مكاسب شخصية على حساب مستقبل حضارة أمة بكاملها لهذا يقول بن نبي، "فالبوليتيك ليست مفهوما محددا ولو لم يضع الشعب الجزائري هذه الكلمة ما وجدنا كلمة تعبر عنها، ودراسة ملفها ليست من اختصاص العلم بل من اختصاص القضاء بوصفها جريمة اختلاس"[4]، إذ لا يمكننا وصف من يقوم بهذه الممارسة أنه يقوم بأداء عمل سياسي لأنه بعيد كل البعد عن السياسة الحق، وإنما هو مقاول ماهر في الدجل السياسي والدولة أو الحكومة التي يرأسها لا يمكنها أن تدوم طويلا، لأن عمله هذا لا يؤدي إلى تقدم أو تطور في البلاد فهو يعتمد على الخداع و على تعاريف مضلله للسياسة[5]، وهذا المكروب الذي أصاب الظاهرة السياسية العربية يقوم على أسس مناقشة تماما للفعل السياسي الحقيقي[6]، إذ يقوم بفصل الفكرة عن النشاط بطريقة تظل بها الأولى عاجزة ويظل الثاني أعمى فاقدا للبصيرة

[1]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص81.

[2]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص98.

[3]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص32.

[4]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص ص 98 99.

[5]- يوسف حسين، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، (دار التنوير، الجزائر 2004،) ص 135.

[6]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص33.

والبصر[1]. فعلى عكس السياسة العلمية الصحيحة المبنية على قواعد علمية ومرجعيات فكرية ثاقبة ظهرت "البوليتيك" كصورة مزيفة للسياسية وهي كما يقول مالك بن نبي :"فهذه السياسة الخرقاء مازالت تخفي العناصر الحقيقية للمشكل عن ضمير المسلم، فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل، وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابيلة للاستعمار، وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل تغيير وضعه تغييرا عمليا"[2].

فـ" البوليتيك" هي عندما يرتفع الصخب في السوق وتكثر حركات اليد واللسان وعندما لا يسمع الشعب غير الحديث عن الحقوق دون أن يذكر بواجباته، وعندما يشرع بالطرق السهلة الناعمة، فالسياسة هي استبطان للقيم بينما البوليتيك هي قذف مجرد للكلمات.

ولا شك أن الأزمة السياسية للأمة تعود في تعقدها إلى تجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية فصرنا لا ننفك نتحدث بل ونطالب بحقوقنا المهضومة متناسين ما علينا من واجبات نحو بلادنا وغفلنا أو تغافلنا على أن الحق نتيجة حتمية للقيام بالواجب.وبدلا من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات صارت سوقا للانتخابات وورث الميكروب السياسي ميكروب الدروشة، وظل الشعب أسيرا في أحضان الوثنية التي تتغير في شكلها من جيل إلى آخر : "فتوارت الفكرة عن العقول وحلت محلها الوثنية التي تتكلم اليوم وحدها، إذ نصب لها في كل سوق منبر كي يستمع الناس إليها تسلية لهم وإغفالا لواجباتهم وإبعادا لهم عن طريق التاريخ "[3].
كما يسجل أيضا ذلك التعصب الحزبي، الذي كان له الأثر في تفكيك الروابط الاجتماعية في مختلف مؤسسات الأمة والدولة والمجتمع، فكل يسعى لخدمة عصابته من خلال موقعه، ولو تطلب الأمر تكسير مختلف المشاريع الجادة التي تخدم الصالح العام للمجتمع وتعطيلها[4].

- **سيادة النزعة السياسية وسلوك الاستبداد** :لعل أبرز مؤشر لمعالم الانهيار يكمن في السياسة، إن مشكلة العالم الإسلامي بدأت حين وقع الشرخ في كيان المجتمع من حادثة السقيفة وصفين، إذ بدأت النزعة

---

[1]- مالك بن نبي، **قضايا كبرى**، مصدر سابق، ص96.

[2]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص 101.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص 38.

[4]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص ص 36-37.

الاستبدادية تتجذر في أذهان الحكام ونفسيتهم، بل أصبحت الصورة النمطية للعلاقة بين الراعي والرعية يشوبها الغموض مجتمع ما بعد الموحدين مارس ساسته أشنع صور الاستبداد وغلبت عليه المصالح الشخصية عوض القيم الأخلاقية والإنسانية، وغدا المجتمع مذرذرا مفككا تسوده الطبقية وإذا ما تعذر هذا العامل فإن القطيعة المعنوية سوف تعول الدولة عن المواطن وتشل الطاقات الاجتماعية أو تشتتها تشتيتا تكون نتائجه عدم الانسجام وعدم التناغم، وعندما بدأت الشعوب تخرج من نطاق الأمية وتتخطى أواهم العقل رويدا رويدا، بدأت الحرباء السياسية تتلون من جديد بأوان الإغراء والوعود والشعرات البراقة[1].

رابعا--المشكلات الاقتصادية:

- **القابلية للاستعمار الاقتصادي**:إن حقيقة النظام الاقتصادي حسب مالك بن نبي لم تكن متوفرة في جوهر وعي الشعوب المتحررة من الاستعمار التقليدي، فبمجرد تحقيقها للاستقلال السياسي سرعان ما وقعت رهينة استعمار جديد في حلة منمقة في المجال الاقتصادي حيث يقول في كتابه بين الرشاد والتيه "..هكذا بدأت أقلام وأبواق مأجورة تحاول إقناعنا بأنه سلاح ذو حدين، ليشعرونا بأن سلاحنا قد يقطع حبل وريدنا وهذه العملية المجال النفسي- تسير جنبا إلى جنب مع عملية أخرى في المجال الاقتصادي ذاته"[2]، أي أن الاستعمار أوهم تلك المجتمعات النامية بأنها مسايرة لما يدور في العالم المتقدم، بينما هي صورة لا تعدو أن تكون إحلالا لطريقة جديدة، استبدلت فيها السيطرة العسكرية على تلك المجتمعات بسيطرة اقتصادية وبهذا تصبح البلدان النامية تحت رحمة ما اصطلح عليه بن نبي بالاقتصاد الاستعماري[3].

- **مشكلة الإقتصادانية:** هذا المفهوم حسب مالك بن نبي يشكل خطرا، ويرى بأنه حالة نفسية أكثر منها اقتصادية، أفرزت من يظنون أنهم قادرون على حل جميع المشاكل الاقتصادية، وكانت نتيجة منهج التنمية الذي تبنوه قد قاد إلى ما هو أسوأ من أدوار التخلف كلها لأنه المضلة التي بدأ يتم تحتها تدمير كل القيم الثقافية للمجتمع، فهي نزعة عالجت شؤون المجتمع الإنساني من خلال النظر إلى الحياة بأنها مطعم يجري فيه الحساب من خلال عمليتين جمع لما يدخل من مال و طرح النفقات، أما المذهب الإقتصاداني

---

[1]- ميهوب العابد، **الفكر التربوي عند مالك بن نبي**، أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في عالم الاجتماع جامعة محمد خضير بسكرة، 2013-2014، ص395.

[2]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص235.

[3]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ط3،(دمشق:دار الفكر،1987)، ص20.

فيعرفه بن نبي على أنه مذهب يتعارض مع سنن التاريخ البشري وذلك لأنه تجرد من القيم الثقافية التي يكون عليها التعويل في إحداث نهوض اجتماعي[1].

الاقتصادانية في جوهرها استعداد جديد لسلب القيم الأخلاقية وتجسيد الاستعمار الاقتصادي الحقيقي وغياب التنمية الاقتصادية حال دون الوصول إلى التنمية المطلوبة، بل أدت هذه السياسات إلى هجرة الإطار الاقتصادي وهذا ما عملت عليه الدول الغربية بحيث امتصت جل الكفاءات[2].

- **نماذج اقتصادية مستوردة ودخيلة** :بعد الاستقلال السياسي حاولت النخبة المثقفة في الميدان الاقتصادي معالجة القضية على أساس علم الاقتصاد الذي أنجب آدم سميث وكارل ماركس إلى استيراد من العالم المتقدم بما في ذلك النظريات والأطروحات إذ برز علم الاقتصاد للوجود في العالم النامي بنظارات وضعها على عينيه على الرغم مما يدعيه أهله فآدم سميث قد وضع نظارة المصلحة الفردية وحرية التصرف، كما وضع له ماركس نظارة التسيير السلطاني والصراع الطبقي[3]، وبالتالي يتضح أن هذه النخبة وقفت مجرد موقف اختيار وتفضيل بين الرأسمالية والإشتراكية وهو ما عبر عنه بقوله " إنه يفكر أولا على أساس أن الموجود من المناهج الاقتصادية هو ما يمكن إيجاده "[4]، لكن كلاهما لم ينفع مجتمعاتنا لأنها قاما على قاعدة معادلة اجتماعية خاصة بالغرب وغريبة عن مجتمعنا من حيث التراكيب الذهنية[5]. عبر مالك بن نبي عن هذا بصريح العبارة بقوله :"والخطأ من جانب الاختصاصي الأجنبي الذي يخطط المشروع يعود إلى أنه يدلي بآراء تكون صحيحة في نطاق تجربته الشخصية كما حددتها ظروف بلاده غير أنها تصبح نسبية أو دون جدوى في بلد تمر تجاربه في ظروف أخرى "[6].

- **عدم القدرة على تجاوز المرحلة النباتية:** يرى مالك بن نبي أن المجتمعات تمر في تطورها بعدة مراحل طبيعية، وأول المراحل الطبيعية التي تدخلها هذه المجتمعات بغية تكوين وعيها الاقتصادي هي ما يصطلح

---

[1]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسيوية**، مصدر سابق، 38.

[2]- ناصر دادي عدون، شعيب شنوف، **الحركة الاقتصادية في الدول النامية بين عالمية مالك بن نبي والعولمة الغربية**،(الجزائر:دار المحمدية ،2003)، ص34.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه،** مصدر سابق، ص107 .

[4]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص 42.

[5]- رزيقة زروالية، الاقتصاد في البلدان النامية بين التبعية والتنمية (قراءة في أفكار مالك بن نبي)، **مشكلات الحضارة**، عدد1،مجلد8، 2019 ، ص ـ

[6]- مالك بن نبي، **تأملات،** (دمشق:دار الفكر:1979)، ص 54 .

عليه مالك بن نبي بالمرحلة التأملية ،ويقصد بها تلك المرحلة التي يكن فيها للفرد نوع من تصور الحقائق الاقتصادية، فكأنه يعيش في حدود التأمل التائه فقط[1] .

أما المرحلة الثانية والتي حسب بن نبي تكون كل دول العالم الإسلامي قد دخلتها وعجزت عن تجاوزها هي ما يصطلح عليه بالمرحلة النباتية، والتي تدخلها المجتمعات عادة عندما تتصل بمنتجات أجنبية وتقف منها موقف المستهلك دون المنتج[2]؛ إذ رأى مالك بن نبي أن سبب دخول المجتمعات الإسلامية للمرحلة النباتية تعود في الأسس إلى الصدمة الاستعمارية التي تعرض لها العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، حيث أصبح المسلم العميل والمستعبد المشغل للاقتصاد الحديث، ومنذ تلك اللحظة بدأ عنصر الحتمية الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية، وانتقل الرجل المستعمر فقط من المرحلة التأملية إلى المرحلة النباتية والتي لم يكن له فيها حاجات فأصبحت له حاجات لا يملك أي وسيلة لإشباعها[3] .

الجدير بالملاحظة أن كل المجتمعات قبل وصولها إلى مرحلة الوعي الاقتصادي تستهلك منتجات الحضارة التي سبقتها غير أنها في نفس الوقت تشرع في إنتاجها محليا، فاليابان مثلا انتقل من عدم الوعي الاقتصادي إلى الوعي الاقتصادي دون أن يمر بالمرحلة النباتية والتي يعني استهلاك دون إنتاج حيث كان في نفس الوقت المستهلك المنتج لمنتجات الغرب[4].

من هنا يتضح اختلاف العالم الإسلامي واليابان في اجتياز مرحلة التطور، بالنظر لطبيعة الموقف الذي اتخذه كل منهم اتجاه منتجات الغرب، فوصف بن نبي مظاهر المرحلة النباتية في واقع العالم الإسلامي بعد الصدمة الاستعمارية بقوله:" لم يكن المسلم عندما فتح عينيه في عالم الاقتصاد بعد أن نالته الصدمة الاستعمارية سوى قن يسخر لكل عمل يريده الاستعمار، فينتج المطاط في حقول الهند الصينية و لفول السوداني في إفريقيا الاستوائية والأرز في بورما والتوابل والكاكاو في جاوة إندونيسيا والخمور في الشمال الإفريقي، لم تكن له في هذه الأعمال صلة موضوعية بعالم الاقتصاد ..لم يكن المنتج الذي يرعى حقه ولا المستهلك الذي ترعى حاجته، لقد كان أداة عمل مستمر فقط، فلم يتكون لديه وعي اقتصادي... لقد فقد

---

[1]- ميلود زنكري، مومني إسماعيل، **الأبعاد الحضارية والفنية للنظرية الاقتصادية في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: منشورات المجلس،2010)، ص50.

[2]- سلوى حديدي، **مفهوم التبعية عند مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم العلوم السياسية، 1995، ص152.

[3]- مالك بن نبي، **الفكرة الآفرو آسياوية**، مصدر سابق، ص160.

[4]- سلوى حديدي، مرجع سابق، ص52.

صلته بعالمه الأصيل فقد أصالته فكان عندئذ أميل لتقليد الحاجات منه إلى تقليد الوسائل لأنه فقد وعيه الحضاري أيضا"[1] .

خامسا-المشكلات الجغرافية:

لقد أولى مالك بن نبي البعد الجغرافي و البيئي أهمية بالغة في تعداد مشكلات الحضارة، إذ قال:"ارتأيت أنه من الواجب أن أعرض مشكلة البيئة في محاضرة ألقيها في قاعة الحفلات بتبسة، غير أني لم أكن مسلحا إلا بقيني لإقناع الناس، كان الآخرون يحدثونهم عن الحقوق ويكلمونهم عن الانتخابات وكنت أكلمهم عن العمل فحتما لم يسمعني أحد"[2].

من أجل ذلك في هذا العنوان نحاول مناقشة المشاكل التي تخص العنصر الثاني لتركيب الحضارة ألا وهو **التراب**، ورغم أن له أبعادا اجتماعية فتستمد الأرض (التراب) قيمتها من قيمة سكانها وبالعكس فبقدر درجة انحطاطهم تكون زهيدة[3]، وكذلك مالها من أبعاد اقتصادية تهتم بثروات التراب بما فيه وما عليه من موارد إلا أن الباحثة رأت أن يدخل تحليله ضمن محور منفصل بعنوان المشاكل الجغرافية وذلك لما ذهب إليه مالك بن نبي في كتاب شروط النهضة من مشاكل لغزو الصحراء وزحف الرمال نحو الشمال وأخطار ذلك رغبة منه في إيجاد الحلول لهذا العنصر الحضاري، أشار بن نبي إلى أن الأرض الزراعية في الجزائر بدأت تتقهقر وذلك للغزو اللامتناهي للصحراء لها، فمثلا قبل عشر سنوات كانت الصحراء تعم جنوب "تبسة "غير أنها اليوم أصبحت في شمالها وهذا الخطر يهدد بانقراض رجل الفطرة هذا الإنسان الذي رأينا أنه أحسن من رجل القلة لكونه لم يعرف حضارة بعد فله أن يشيدها. يؤكد ذلك بقوله :"نحن لا نرى في هذا مجرد مشكلة، بل نراها في الحقيقة مأساة دامية، إذ تموت الأرض الخضراء عن أهلها، وتتركهم يتامى بين يدي الصحراء المقفرة، وليس لهم من مطعم إلا بعض أشجار من النخيل وليس لهم من مشرب إلا بقية مما ترك الشتاء من مطر، هذا المصير الذي تنتظره أراضينا الخصبة.."[4].

علاوة على ذلك فإن هذا التحول في الأرض الخصبة إلى فلاة ثم إلى صحراء يؤدي إلى تحول في النشاط الاقتصادي فتتغير الحرفة من الزراعة إلى الرعي ثم إلى العدم وبذلك تتحول حتى الحياة الاجتماعية من

---

[1]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص07.

[2]- مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، ص152.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص 139.

[4]- المصدر نفسه، ص 140.

النشاط إلى الركود، إذا فإن المشكل خطير بمكان حيث أنه ما عاد يمس مصالح الفرد فحسب بل حتى وجوده و استمراريته على وجه الأرض، فمثلا انخفض سكان تبسة منذ عام 1939 إلى الآن من 180 ألف إلى 40 ألف وسبب الأزمة جوي ناتج عن قلة الأمطار وجفاف قشرة الأرض وظاهر أن سبب الأزمة جوي ناشئ عن قلة المطر، وهي تتسبب في جفاف القشرة الخصبة من الأرض، فتذروها الرياح وتكفنها الرمال وهكذا تولد الصحراء في مهد الأرض الخصبة[1].

المطلب الثالث: العلل المعنوية للتجديد الحضاري

أولا - مشكلات روحية دينية:

ذكر مالك بن نبي في كتابه ميلاد مجتمع :" أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الأفراد وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف الفرد"[2].

وهذا القول يحتاج إلى دليل من الواقع المعيش لأن هذا الواقع يقدم صورة معاكسة لهذه النتيجة وهو أن الوازع الديني أوجد إنسانا سلبيا عدوانيا ومجتمعات إسلامية متخلفة، والإنسان الذي تخلى عن الدين هو الذي انطلق وحقق تقدما للمجتمعات التي يعيش فيها[3]، إلا أن الأكيد أن الدين ليس هو سبب التخلف و إنما العلة في طريقة فهم الدين وفي الوسائط التي تنقل الدين للأفراد، والمشكلة في التاريخ الديني كانت في هذه الوسائط التي جعلت الناس ينفرون من الدين إذا أرادوا الحياة الحرة المتقدمة.

فالمشاكل التي تعاني منها البلدان الإسلامية هي من هذه الوسائط من تخلف في اللغة وأمية منتشرة ورجال دين يفسرون ويتكلمون دون ضوابط، كما أكد بن نبي إلى ذكر دور الدين وتتبع حيويته في إنشاء الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله ويذكر الآية الكريمة:﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[4] ليدلل أن هذه الآية تفتح لهم طريقا أعظم خيرا ليضطلعوا بعملهم الأرضي، والتاريخ يرينا قدرة أصحاب الدين وبخاصة المسلمين حين ساروا في هذا الطريق، إلا أنا هذا التفسير

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص142.

[2]- مالك بن ني، **ميلاد مجتمع**، مصدر سباق، ص68.

[3]- الهادي محمد السعدي، **الفكر الديني عند مالك بن نبي**، (الجزائر:دار العثمانية،2016)، ص115.

[4]- سورة الذاريات، الآية: 56.

للتاريخ فوقي وهادئ لا يدخل أحداث هامة حدثت في المراحل الأولى كحركة الردة وأسبابها وأحداث الفتوحات وما شابها من إختلالات والخلاف في صفين وأسبابه الحقيقة، فالنظر للتاريخ بهذه النظرة التقديسية لا يساعد على مناقشة إشكالات الاختلاف وقبول الآخر المختلف حتى في إيمانه وفي علمه وفي عبادته، فالمجتمع الأول في المدينة كان تماسكا وقويا ليس لأنه كان له إحساس واحد وإيمان واحد، فهذا أمر غير ممكن إجرائيا، بل لأنه كان متسامحا عفويا قابلا للتغير ولم يعادي إلا من عاداه، أما مع ذهاب الوساطة ممثلة في شخص النبي الكريم، عاد الاختلاف ونفي الآخر بأقل حدة في البداية ثم وصل الأمر إلى الاقتتال في زمن الخليفة الرابع، ثم بعد هذا الاختلاف السياسي حول الحكم ظهر الاختلاف المذهبي في تفضيل الصحابة في البداية ثم في تفسير نصوص القرآن الكريم ثم في تدوين الحديث الذي جاءت معه حركة الوضع التي أدخلت الفكر الديني في دوامة قبول النصوص أو رفضها، وعلى أساس هذا القبول من عدمه ظهرت المذاهب الفقهية ثم المذاهب الكلامية ثم الطوائف الدينية[1].

ذهب مالك بن نبي إلى أبعد من ذلك بقوله:" إن فكرة الإسلام ذاتها، وهي التي نعرف دويها العميق في ضمير المسلمين الأولين، هذه الفكرة لم يعد لها اليوم الدوي نفسه وقوة التوجيه لسلوكنا الفردي ولا أعمالنا، ولا أفكارنا، ومشاعرنا"[2]، ثم يخلص إلى شبه قانون متفق عليه بين الجميع وهو " أننا لم نعد مسلمين إلا بشهادة الميلاد" ويرجع ذلك إلى الفصام الذي يعيشه المسلم بين حياته في الواقع وحياته داخل المسجد بحيث يصبح هذا الفصام شبه تناقض في شخصية المسلم المعاصر.فلا يمكن تحليل الفكرة الدينية في العالم الإسلامي دون الرجوع إلى هذه التفاصيل والحيثيات التي كان لها دور مهم جدا في تكوين الواقع الإسلامي الحالي.

ثانيا- مشكلات أخلاقية تربوية:

- **طغيان عالم الأشخاص:** لم تتوقف معاناة العالم الإسلامي عند ذلك الخلل الذي أصاب شبكة علاقاته الاجتماعية وعالم أفكاره وعالم أشيائه، بل تجاوزها إلى عالم الأشخاص إذ لم يعد عالم أشخاصه على هيئة النموذج الأصلي الأول بل يصبح عالم المتصوفين ثم عالم المخادعين والدجالين ولا سيما من النوع الزعيم، إذ رأى بن نبي أن الانحراف عن الطريق الصحيح للنهضة إنما تم حينما غيبت الفكرة ليحل محلها الشخص،

[1]- الهادي محمد السعدي، مرجع سابق، ص ص 116-117.

[2]-مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص97.

إما في هيئة متصوف يوزع البركات على مريديه، أو هيئة مخادع ودجال يرتدي قناع الزعيم السياسي المطلع على خبايا الأمور السياسية، والملك الوحيد لحلول جميع المشاكل التي تعاني منها الأمة، وتبرر أخطاءه بدعوى امتلاكه لمعطيات غائبة عن أذهان أتباعه سواء من الغوغاء الواهمين أو المثقفين الطامعين.

- طغيان عالم الأشياء :رأى بن نبي أنه حينما يسود الجهل بسنن التغيير الاجتماعي وتغيب الفكرة لصالح عامل الأشخاص فإن هذا الأخير يقع في أسر عالم الأشياء فيتحول سلوك الفرد وتفكيره إلى النزعة الشيئية ويشبهها بن نبي بمرحلة الطفولة عند الفرد: "فالطفل لا يرى في العالم أفكارا، ولكنه يرى أشياء فكومة من قطع الحلوى أثمن لديه بكثير من الجواهر، وكل المجتمعات البشرية تمر بهذه المرحلة من الصبيانية "[1]، ولكن طفولة العالم الإسلامي من النوع المزمن، فرغم أنه دخل إلى جانب الطفل الياباني إلى المدرسة الغربية، غير أن هذا الأخير لما وجه سلوكه وفقا لعالم أفكاره تجاوز طفولته بشرعة واتخذ لنفسه مجلسا بين الكبار، بل أثبت أنه قادر على تكلم لغة الكبار حينما يجد الجد سواء في المجال العسكري أو الاقتصادي، أما العالم الإسلامي الذي فصلت فيه الفكرة عن النشاط فقد أصبح يواجه طغيان الأشياء على مختلف الأصعدة فعوض أن يكون الشيء وسيلة في خدمة الإنسان وتحت تصرفه يوجهه حسب الأهداف التي يطمح إلى تحقيقها، انعكست الآية عند المسلم اليوم وأصبح الشيء غاية تطلب لذاتها ونتيجة ذلك كله هي أن الشيء قد طغى على عقلية إنسان ما بعد الموحدين وصار هو الذي يتحكم في إرادته ويوجه سلوكاته[2].

ثالثا- مشكلات فكرية معرفية:

- اختلال عالم الأفكار :إن لعالم الأفكار عند بن نبي أهمية كبرى إذ يرى :" أن الأفكار في حياة المجتمع تتجلى في صورتين فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل ممرضة تجعل النمو الاجتماعي صعبا أو مستحيلا "[3] وذلك أن أي نشاط يقوم به الفرد هو ترجمة لمجموعة من الأفكار والتصورات التي تسبق الفعل فإذا

[1] - مالك بن نبي، **فكرة كمنويلث إسلامي**، (الجزائر: دار الوعي، 2013)، ص19.

[2] - محمد لعاطف، مرجع سابق، ص27.

[3] - مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص14.

كانت الأفكار التي يحملها المجتمع أصيلة وفعالة فإنها تدفع بحركيته التاريخية نحو التطور إما إذا كانت أفكارا من النوع الميت أو المميت فإنها تعيق نمو المجتمع وتجعله صعبا إن لم نقل مستحيلا.

-**غياب الاستمرارية والتواصل الفكري:** لا يمكن بفعل هذا الغياب أن ننتج أفكاراً أصيلة فعّالة، وبالتالي لا يمكن للفكر الانعزالي الذي لا ينفتح على الأفكار الجادة الأخرى، أن يطرح بديلا ناضجاً للنهوض.
فمثلا كان بإمكان المدرسة الإصلاحية حسب رأي مالك :" أن تقوم بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها، لتوحد ما بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان يؤدي إلى طريق أفضل[1].

- **النزعة الذرية:** رأى يرى مالك بن نبي أن فشل مختلف الجهود المبذولة من أجل تحقيق نهضة عربية إسلامية إنما يرجع إلى غياب الرؤية المتكاملة، التي تدرس المشكلات باعتبارها مترابطة مع بعضها البعض ترابطا عضويا يجعل من كل مشكلة جزئية نتيجة لمجموعة من المشكلات السابقة لها و سببا جزئيا لما بعدها، وغياب هذه الرؤية التي تسمح بتحديد حلول موفقة لمختلف المشاكل التي تعاني منها الأمة، هو الذي أدى إلى سيادة النزعة الذرية أو التجزيئية والتي تعني:" نزوع العقل إلى التجزئة والذروة الفكرية، فتصبح المشكلات العامة مجرد أجزاء مفككة، كل جزء قائم بذاته في تصورات العقل، وبالتالي تغدو مجرد أكوام، تفتقد صورة التكامل وتبتعد عن منهج التركيب المتآلف"[2].

- **غياب الوعي المنهجي** : ذهب بن نبي إلى أن الجهود النهضوية وإن اتسمت في معظم الأحيان بالنية الصادقة والرغبة الملحة لتكسير قيود التخلف، إلا أن غياب الوعي بسنن التغيير لدى كل من رجال الإصلاح وتيار التحديث هو ما أدى إلى فشل المشروع النهضوي العربي وذلك لأن:" أي اختلال في الوعي المنهجي، في أبعاده المعرفية والإجرائية والأخلاقية، سينعكس مباشرة على الوعي والأداء الحضاري للفرد والمجتمع، وتدفع بأوضاع الأمة إلى المزيد من الضعف والتقهقر والإستعابات الحضارية المضادة[3].

---

[1]- أسعد السحمراني، **مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا**، (بيروت: دار النفائس، 1984)، ص172.

[2]- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص 57.

[3]- المرجع نفسه، ص 61.

-التفكير الدفاعي: كانت مواقف التيارات الإصلاحية نابعة من ردود فعل آنية، تزول بزوال الفعل ولم تكن وليدة منهج تأسيسي للأفكار النهضوية، فبدلا أن تترجم جهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة، ومنهاج منسجم، كانت تنطلق في صورة شعلات دفاعية أو جدالية[1]. وهو ما يعني غياب الاجتهاد –بدلالة الكلية- القائم على التأسيس[2].

-جمود العلم: كان الدور المنوط بالاتجاه الإصلاحي حسب رأي مالك هو كسر الجمود الذي أطبق على الواقع الإسلامي، وهذا بتجديد مناهج العلم، وجعله أكثر فاعلية وأكثر ارتباطا بالواقع الإنساني والكوني، لا مجرد علم بحث لا يؤثر في الإنسان وواقعه، لكن العلم برأيه لم يطرأ عليه أي تغيير فبقيت بذلك "الحقائق الحية الخامسة مدفونة في جمل زائفة وعلم عزير وظلت المعرفة حبيسة موضوعات تقليدية كعلم التوحيد وفلسفة الكلام، والفقه الإسلامي وفقه اللغة...الخ[3].

-جمود مناهج العلم: إن الجمود الذي لازم العلم يعني ضرورة جمود مناهجه وفي هذا رأى بن نبي أن "مضمون التعليم في مدارس الإصلاح هو المضمون نفسه منذ ستة قرون"، ولن يجدي نفعاً تغيير وسائل التعليم من كُتاب إلى مدرسة، ومن زاوية إلى جامعة، ما دامت مناهج التعليم عتيقة ضحلة ضحالة تفكير إنسان ما بعد الموحدين.

وحتى انبعاث الطلاب إلى جامعات الغرب كان مآله الفشل، لأن العلم الذي اقتبسوه من جامعات الغرب لم يكن وسيلة للإسعاد، بل كان طريقا إلى المظهرية[4].

رابعا- مشكلات نفسية شخصانية :

- غياب الفاعلية: إن السبب الجوهري لكل هذه المشاكل والأمراض التي يعاني منها واقعنا اليوم هو مرض أصاب نفس الفرد قبل أن ينتشر في ثنايا المجتمع وهو ما اصطلح عليه بن نبي بـ " غياب الفاعلية " فلقد تضاعفت العلل التي ظلت تهدد كيان المجتمع الإسلامي في رحلة سيره البطيئة نحو الحضارة إذ لم يقتصر الأمر على تلك الأمراض الموروثة من عصر الانحطاط، بل أصيب بالشلل الأخلاقي والاجتماعي

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص155.

[2]- عمران بودقزدام، مرجع سابق، ص143.

[3]- المرجع نفسه، ص146.

[4]- المرجع نفسه، ص 147.

والعقلي وهو يتجول في مقابر وقمامات الحضارة الغربية لجمع نفاياتها وتكديس منتجاتها فلما اشتد به المرض أصبح عاجزا عجزا شبه كليا.

ورغم ما يعانيه المجتمع الإسلامي من تخلف إلا أن مسلم ما بعد الموحدين غارق في فيضان من التعالي والغرور، حين يعتقد أنه بتأديته الصلوات الخمس قد بلغ ذروة الكمال دون أن يحاول تعديل سلوكه وإصلاح نفسه، لأنه ربك بين كمال الشريعة وصحتها وصلاحية موقف المسلم وأدائه الاجتماعي والحضاري من جهة أخرى، وهذا الشعور بالطمأنينة يشل حركة التقدم ويسبب انحراف المجتمع عن الوجهة الصحيحة التي تدفعه إلى الحضارة .

- **غياب النقد الذاتي:** إن مختلف المشاريع النهضوية تعاني من غياب ورفض النقد الذاتي الذي يمكن من معرفة مختلف الأخطاء والثغرات لأجل مراجعتها بين الحين والآخر، مما يساعد على مواصلة المسير في طريق النهضة وفق المسالك السليمة، ومن جهة ثانية على الاستفادة من نتائج هذه الدراسات النقدية وتوظيفها لاختزال مسافة السير أو بعبارة أخرى حتى لا تتكرر نفس الأخطاء، ويعود سبب ذلك الرفض إلى انتشار ثقافة التلقين والتسميع والتقليد على حساب ثقافة التفقيه والتأصيل والنقد والاجتهاد والإبداع، بحيث صعبت علينا مواظبة مستجدات الحياة المعاصرة[1] .

-**التفكير الذرائعي:** ويعني تبرئة الذات من الفشل والإلقاء باللؤم على الآخر، وقد نتج هذا المظهر المرضي عن استبعاد عنصر الاهتمام بالأسباب الذاتية التي هيأت القابلية للإصابة، التي لحقت بالعقل المسلم والإلقاء بالتبعة والمسؤولية على العوامل الخارجية لإعفاء النفس من مسؤولية التقصير والتستر على الأخطاء، وتكريس حالات العجز والغياب الحضاري[2]. ومن هنا أكد بن نبي أن الاتجاه الإصلاحي لم يُنقب في الأسباب الداخلية لعجزه، بل اكتفى بإسناد التبعة إلى السلطة الأجنبية، وهذا يدل دلالة قاطعة على إهمال حملة المشاريع الإصلاحية لعنصر النقد الذاتي كعامل ضروري للمراجعة، والاستمرارية والتجدد الذاتي، مما أفضى إلى جمود مناهجهم التغيرية.

- **الميل إلى التكديس:** ومن بين الأمراض المتعددة والكثيرة التي تولد في محيط تسيطر عليه اللافاعلية: الميل إلى تكديس منتجات الحضارات الأخرى بدل بناء منتجات خاصة بحضارتنا، ظنا منا أن تكديس

---

[1] -محمد لعاطف، مرجع ساق، ص59.

[2] - عمر عبيد حسنة، **تأملات في الواقع الإسلامي**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1990)، ص ص 25، 26.

وامتلاك تلك المنتجات هو ما يحقق لنا النهضة والتقدم، فلا يمكن في الحقيقة بأي حال من الأحوال لركام من المتناقضات التي جمعت بشكل فوضوي رغم تنافرها أن تسهم في بناء حضارة، يؤكد بن نبي على أن التكديس ظاهرة غريبة عن حياة المجتمعات لكنها تظهر في مراحل الانحطاط، وليس أثناء محاولة اليقظة والسير في طريق النهضة مثلما هو حال مجتمعنا الإسلامي، ولم يرتبط التكديس بالأشياء فقط بل تجاوز ذلك إلى الأفكار والأشخاص معا .

وأول ما توجه إليه المجتمع الإسلامي الذي انخرط في تيار التكديس هو منتجات الحضارة الغربية من تلفاز وسيارة وهاتف و.... معتقدا أن ذلك هو السبيل لتحقيق النهضة المنشودة، في حين أن هذا التكديس يؤدي إلى التمدن لا إلى الحضارة لأن المقياس العام في عملية الحضارة هو أنها هي التي تلد منتجاتها لا العكس.

- **القابلية للإستعمار:** يعد من أشهر المفاهيم التي أبدعها مالك بن نبي وهي تعبر على المميزات النفسية والاجتماعية التي تجعل من أمة ما فريسة سهلة للغزاة المستعمرين، وهي بالنسبة لمالك بن نبي، تنشأ في نفسية الفرد عندما يكون في وضعية قابلة لأي استغلال وهيمنة من طرف الآخر، وهي ظاهرة تستمد معناها من المناخ الثقافي والاجتماعي في مجتمع الانحطاط أو ما بعد التحضر كما يجليه واقع المجتمعات المستعمرة وكما يظهر واقع الفرد في نفسيته أو سلوكه المتصف بالسلبية والاستسلام[1].

-**عقدة التسامي والتعالي:** ذهب بن نبي إلى أن هذه العقدة سوف تحرم جهود المصلحين من الاستفادة الإيجابية من الأفكار والأطروحات الوافدة من الغرب، وسيؤدي هذا الموقف الانغلاقي المتقوقع إلى تعطيل مسيرة الاستئناف الحضاري.

-**ذهان السهولة والاستحالة:** تبنى بن نبي نظرية الحدين، التي تعكس أن الفكرة أو الشيء يقع بين طرفين متناقضين الإفراط والتفريط، وضعها كمقياس ومعيار فعالية الأشياء أو عدمها، والإنسان السوي هو من يستطيع أن يساوي بين الحدين، إلا أنا إنسان ما بعد الموحدين أصيب بذهانين السهل والمستحيل وذهان السهولة ينطلق من شعار"كل شيء سهل" مما يوحي بعدم الجهد أو النشاط ويفضي إلى الكسل والدعة، فالمسلم اللاشاهدي يسهل الأمور حتى تعتقد أن الأمر لا يحتاج إلى أدنى طاقة أو عمل ، مما يؤدي إلى عدم التخطيط والتقدير، فيظهر داء التأجيل أحد ألد أعداء الوقت،

[1] - نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص 115.

وبالتالي يحدث الشلل الاجتماعي لخلل الوظائف ففي السلم الاجتماعي أما بالنسبة لذهان المستحيل الذي نراه في شمال إفريقيا تحويه ثلاث شعارات :

1- لسنا بقادرين على فعل شيء لأننا جاهلون

2- لسنا بقادرين على أداء عمل ما لأننا فقراء

3- لسنا بقادرين على تصور الأمر لأن الغزو الثقافي ببلادنا[1].

خامسا - مشكلات ثقافية لغوية:

- **الحَرفية في الثقافة:** رأى بن نبي أن مرض الجهل والأمية الذي ظل يعاني منه العالم الإسلامي لفترة طويلة، قد ازداد حاله من جهل من نوع آخر هو الجهل الذي يلبسه أصحاب ثوب العلم فإن هذا النوع أخطر على المجتمع من جهل العوام لأن جهل العوام بين ظاهرة يسهل علاجها، أما الأول فمتخف في غرور المتعلمين "[2] وهو ما سماه بن نبي بالحرفية في الثقافة، وأرجع بن نبي أسباب هذا المرض المزمن إلى التيارين الأساسيين الذين حاولا النهوض بالمجتمع العربي - فتيار الإصلاح اعتقد أن تذوق بلاغة الأدب العربي والتغني بمنجزات الحضارة الإسلامية هو السبيل إلى النهوض، فنشأ جراء ذلك أشخاصا يطلقون على أنفسهم ألقابا تفخيمية لا تعكس حقيقة تأثيرهم في الواقع فإصلاحهم في الواقع لا يتجاوز الخطب الرنانة الخالية من أي مضمون[3] ، أما تيار التحديث فأنشأ أشخاصا يسميهم بن نبي رجل القلة[*][4]، من خلال المغالطة بين هذين التيارين قد تم تحريف معنى الثقافة، ففي الوقت الذي كان ينبغي أن تكون الثقافة وسيلة لتوجيه السلوك الجماعي من أجل الإنجاز الحضاري نجدها تتحول في مجتمعنا إلى مظهر من مظاهر الزينة والترف، وإلى وسيلة للكسب والحصول على المنصب بعيدا عن أي تصور يجعل من العلم آلة لتحقيق نهضة المجتمع الإسلامي .

---

[1]- عبد القادر بوعرفة، مرجع سابق، ص ص 87-88.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص39.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص61.

[*]الذي فصل بين جوهر الثقافة ومظهرها وتثبيتها بالمظهر التافه، وجعل منها جسرا للحصول على المكانة الاجتماعية المرموقة أو وسيلة لكسب القوت اليومي.

[4]-محمد لعاطف، مرجع سابق، ص 15.

-الفخر والمديح: إن استخدام نزعة المديح وأدب الفخر والتمجيد كوسيلة للتغلب على مركب النقص الذي اعترانا إزاء سلطان الثقافة الغربية، واضح أنها وسيلة للتحذير والتسلية تعزل الفكر والضمير عن الشعور بالمتاعب الحقيقية. قال مالك بن نبي"حين اتجهت الثقافة إلى امتداح الماضي، أصبحت ثقافة أثرية، ولا يتجه العمل الفكر فيها إلى الأمام، بل ينتكس إلى الوراء وكان هذا الاتجاه الناكص المسرف سببا في انطباع التعليم كله بطابع دارس لا يتفق ومقتضيات الحاضر والمستقبل، وبذلك أصيبت الأفكار بظاهرة التشبث بالماضي.

- اللفظية: إذا كان الملاحظ في مثقفي العالم الثالث عموما أنهم يجيدون فن الكلام وأن التربية التقليدية تتسم بالطابع الأدبي الكلامي، وأن ثمة فجوة بين الكلام والعمل، فإن هذه السمة أكثر وضوحا في الثقافة العربية[1]، وحين تفرغ الكلمات من مضامينها فلا تنبئ عن عمل ونشاط، وتصير مجرد ألفاظ مرصوفه يفتقد الكلام قدسيته وعلاقته الجدلية مع الفكر والعمل[2].

- الرومانسية الحالمة: الأمراض الطفولية على حد تعبير بن نبي تنتج مرضا معنويا يتجسد في الرومانسية الحالمة التي تخضع إلى الخيال الجانح والأوهام والبلاغة المبتدعة وتغدو الثقافة حرفة وأبرز سمة لها على وجه الخصوص حضور فكرة "نحن كاملون" فلا نقص يعتريها ولا تحول يدركها[3] فمن الطبيعي أن تكون عند الناس نزعة رومانسية غير أنه من المعيب جدا أن تطغى عليهم هذه النزعة لأنها تفقد الثقافة فعاليتها[4]. أعاد مالك بن نبي مرد هذا الداء إلى الاستلزام الخطأ لإنسان ما بعد الموحدين القائم أولا على أن الإسلام دين كامل، وثانيا نحن مسلمون، إذا ينتج نحن كاملون إلا أن إنسان ما بعد الموحدين لم يحقق الشرط الثاني كما يجب (نحن مسلمون) حتى يدرك نتيجته.

-ازدواجية اللغة : وقف مالك عند نقطة أساسية مفادها أن اللغة تتعرض إلى أمراض وهذا ما جعله يبرزها حيث قال :"ومما زاد الطين بلة في تلك الفترة أن الجبهة الشعبية كان لها على الحياة العامة الجزائرية نفس التأثير الذي كان لها بفرنسا وبوجه خاص، لقد فتحت في الجزائر محابس الكلام فاستولى

---

[1]- علي قريشي، مرجع سابق، ص174.

[2]- المرجع نفسه، ص 174.

[3]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص92.

[4]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص54.

على كل فرد داء الكلام، كلامه أو كلام جاره و إنه لداء قاتل "[1] أي أنه أثناء الفترة الاستعمارية، ونتيجة الاختلاط و تزاوج اللغتين العربية والفرنسية أصبح هناك فساد في اللغة أو ما نسميه بالملكة اللسانية، وأضاف إلى كلامه، "أنه منذ استولى مرض الكلام فقد تكبدنا من الخسائر التي لا تحصى في الرصيد اللغوي بحيث أصبح المجتمع سفينة تائهة على عكس ما مضى.كانت الأفكار نقية صافية والنوايا خالصة صادقة والقلوب رحيمة خيرة فاستحال كل ذلك إلى الخلط والخبط والتباغض والانتهازية والثرثرة"[2]، وقدم لنا بن نبي مثال عن اللغة وكيفية تطبع الإنسان للواقع الذي يعيش فيه بقوله: " منذ عدة أيام، كنت في أحد مكاتب البريد أتحدث إلى موظف جالس وراء النافذة باللغة العربية وكان في كل مرة يجيبني باللغة الفرنسية، لن أقول هنا كل انطباعاتي حول هذا الحوار أمام نافذة رسمية، إذ يمكن أن نوجزها في كلمة واحدة أتمنى على الإدارة الجزائرية أن تعتني اعتناء أكثر بالعلاقات العامة لديها، هذا التمني لا يقتصر على الموظف البسيط القابع وراء نافذته، بل يتعدى ذلك إلى الموظف المحترم الجالس وراء مكتبه الوقور، ولا يتعلق الأمر هنا بخلل في طريقة التعامل، فقد بدا لي الأمر أشد شذوذا لأن هذا الرجل الذي كان يضم أدنى من وراء نافذته بفرنسيته الركيكة كان قد توجه بالحديث لتوه إلى أحد زملائه ببعض كلمات عربية سليمة " [3]، ففي موضوع ازدواجية اللغة نجد مالك بن نبي ربط اللغة بالثقافة ربطا إشكاليا ينسجم تماما مع رؤيته للثقافة كمشكلة، وفيه خلص إلى القول: "بأن الانشقاق الذي أدخلته ازدواجية اللغة في العالم الثقافي للبلد الإسلامي، ليس فقط ذا طابع جمالي بل هو ذو طابع أخلاقي وفلسفي" [4].

سادسا- مشكلات جمالية حسية:

- **في توجيه القيم الجمالية:** إننا اليوم صرنا نعاني من مشكلات فقد الذوق الجمالي وغياب الإحساس بأنواع الجمال الفعلي ومكنوناته فلو أنه كان موجودا في ثقافتنا حقا لسخرناه فيما ينفعنا من حل مشاكلنا الجزئية ذات الصلة. فترى الطفل بثياب القذارة والأوساخ يعبر عن صورة القبح في ذلك المجتمع فهو لا يعبر عن فقر فيه بل يعبر عن قبح ومهانة، فتكون صورة القبح في ذلك الفتى نموذجا عن صميم أوضاعنا

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص226.

[2]- المصدر نفسه، ص363.

[3]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص 42.

[4]- المصدر نفسه، ص 139.

في المجتمع، فالمظهر الخارجي للمجتمع كاللباس والسلوك لا يعبر عن فكره وتوجهه فحسب بل عن مكانه في دورة الحضارة، فالعدالة الشكلية تجعل (الجبة) أحيانا تصنع شيخا والقبعة تارة تصنع قسيسا.

إن الذوق الجمالي عندما يفتقد في أمة ما فاعلم أن الحضارة في خطر، أو أن نهايتها على وشك الوقوع والإعلان، والمثال على ذلك أن العصر العباسي الثاني شهد في عشرياته الأخيرة انعدام الذوق الجمالي، فشاع أدب الانحطاط الذي لا زالت رواسبه في ثقافتنا الحاضرة، فلم يلبث غير بعيد حتى تحطمت الحضارة العباسية تحت ضربات المغول[1].

- **مشكل الفنون الجميلة:** إن الفن يعبر عن حالتين فإما فضيلة وإما رذيلة وكلما اقترب إلى هذه الأخيرة أصبح يشكل مشكلا لا بل خطرا على نهضة الأمة وهذا ما نشهده في ابتعاد الرقصة مثلا عن صورتها الفنية الشعرية وتحويلها إلى وسيلة مشوهة الذوق داعية إلى الغرائز فقط وهذا ما حدث مع الموسيقى والسينما خاصة تلك المصرية منها الحاملة في طياتها المهازل العميمة البعيدة عن الأخلاق وحتى عن الجمال ولاشك في أن هذه الصورة وسائل قاتلة في وطن يحتاج إلى تهذيب.

أصبح الفن ملازما للكسل والخمول حتى صرنا نعجب إذا سمعنا أن المقدرة والنبوغ في الفن هما نتيجة الكد والجهد. وصار الفنانون بحد وصفهم لأنفسهم يقتصرون على مواهبهم لا على مجهوداتهم الشخصية في ميدان الفن الجميل هذا من جهة وما رافقه من إهمال في المظهر مبالغة في البساطة ليظهروا أصالتهم الفنية وما هذا إلا رياء كاذب يشابهون فيه أولئك الفئة من شباب الرياضة الذين يبالغون في التعقيد مقلدين أبطال السينما في إطالة الشعر واستخدام المساحيق، وهذا ليس من الفن في شيء بل ضرب من ضروب الجنون[2] .

اعتمد مالك بن نبي في بناء مشروعه الحضاري على إطار منهجي تكاملي مركب، يحقق التناسق والتوافق بين العناصر الحضارية ويضمن ترابط وظيفي بين وحداتها ابتداء من الإنسان وانتهاء بالمجتمع وصولا إلى الحضارة، وهذا ما شكل وحدة عضوية مركبة.

كما ابتعد مشروع بن نبي عن النظرة الطوباوية الحالمة للنهوض بالأمة الإسلامية فكان تنظيره للواقع الإسلامي وليد معاناة ومخاض فكري عايش فيه الأزمة الحضارية الإسلامية شعوريا وفكريا، وجعل من

---

[1]- عبد القادر بوعرفة، مرجع سابق، ص66.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص ص 135-138.

الواقع العربي الإسلامي منطلق هذا المشروع، بداية من الرؤية التشخيصية له، بهدف إيجاد حلول عملية تؤخذ بعين الاعتبار مرحلة الحضارة التي تتموقع فيها الحضارة الإسلامية في المنحنى الحضاري من جهة والإمكانيات والوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك من جهة أخرى، فانتقد مسالك التغيير السابقة التي تغافلت عن الإمكان الحضاري، كما تميز مشروعه برؤية شمولية تكاملية للبناء الحضاري حيث أحاطت بكل أبعاده الكلية ضمن مشاريع معنوية ومادية متخصصة على المستوى الداخلي أو الخارجي.

الفصل الثاني:

تجلّيات الرّؤية الحضارية في الفكر البنّابي

المبحث الأول:التجديد الحضاري في فكر مالك بن بني

المبحث الثاني: محورية الإنسان في الفكر البنابي

المبحث الثالث: مقومات المشروع الحضاري من منظور مالك بن نبي

تماشيا مع التسلسل العضوي لفصول البحث فإن الفصل الثاني يبدأ إلى ما انتهى إليه الفصل الأول، فبعد عرض معالم المشروع الحضاري نتدرج إلى مداخل التجديد الحضاري وفق الطرح البنابي، بداية بالبحث في مفهوم التجديد وماهيته، ثم تبيان محورية الإنسان في فكر بن نبي باعتباره المسؤول الأول عن التجديد الحضاري وأخيرا إلى استعراض سبل التجديد المنشود من خلال الحلول التي قدمها مالك بن نبي في مختلف المشاريع والتي تم استقراؤها من كتبه بالمجمل وتم تصنيفها وفق التقسيم الذي حددناه في عرض المشكلات الحضارية في الفصل الأول لنحدث التوافق بين الداء ودواءه .

المبحث الأول:التجديد الحضاري في فكر مالك بن بني

المطلب الأول : ماهية التجديد الحضاري

أولا التجديد المفهوم والنشأة:

إن مفهوم التجديد وارد في الثقافة العربية الإسلامية كما أنه وارد في الثقافة الغربية، كما أن هناك من التيارات الفكرية التي تقاذفته، ومن هنا فإنه مرتبط بحالة أمة ما من الأمم وبحالة يكون فيها المجتمع قد بلغ شأوا من التفسخ الحضاري كما يقول بن خلدون[1].

وقيمة التجديد داخل أي أمة تكمن أولا في منحها القدرة على الحركة والإبداع وهي صفة تكسب المجتمع صيانة قيمه الحضارية وأيضا يمنح المجتمع الأدوات والوسائل العملية لكي يعيش الحاضر ويرسم رؤاه المستقبلية وما إشكالية الأصالة والمعاصرة التي تعيشها المجتمعات في سياق مراجعتها لمسار تطورها إلا تحت رحمة وجود أو غياب التجديد الحضاري وقبل الدخول في تحديد معنى هدا المفهوم عند مالك بن نبي علينا إدراك معناه اللغوي والذي يوحي بوجود من التقاطعات بينه وبين المعنى الاصطلاحي.

1- التجديد لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور التجديد الذي هو من الفعل الثلاثي جدد لوجدناه يدور حول معنى أساسي هو القطع فيقال ثوب جديد وملحفة جديدة حين جدها الحائل أي قطعها حديثا، ويقال جدد العهد وجدد الوضوء فكأنما الزمان قطع العهد فاحتاج إلى تجديد، وكأن الحدث قطع الوضوء فاحتاج إلى تجديد، ومنه جاءت تسمية العرب : الأجدان والجديدان وهما الليل والنهار وذلك لأنهما لا يبليان أبدا ويقال لا أفعل ذلك ما اختلف الأجدان والجديدان أي الليل والنهار، والجد أي الاجتهاد في الأمور وجد به الأمر وأجد إذا اجتهد ويقال فلان جاد ومجد أي مجتهد فكأنما التجديد وصل ما انقطع من العهود من جديد حالة الفاعلية بعد حالة من البلى[2].

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا ما يلي جدد الشيء صيره جديدا والتجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم،

---

[1]- الأخضر شريط، **مالك بن نبي الإشعاع الحضاري للعالم الإسلامي**،(الجزائر: شركة الأصالة ، 2019)، ص64.

[2]- ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1955)، ص ص 106-107.

ويغلب على التجديد في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها وأن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع[1].

في سياق رسم مسار التجديد قدم رضوان جودت زيادة جواب على سؤال التجديد قائلا:"إن مصطلح التجديد لن يخرج من سياقه النصي إلا مع الفكر الإسلامي المعاصر في أواخر القرن التاسع عشر وبشكل أدق مع بداية القرن العشرين الذي يستعيد إنتاج خطاب خاص بمفهوم التجديد وسيعمل على توظيف هذا المصطلح في كافة السياقات الأصولية (بمعنى الأصول) والفكرية وحتى السياسية والاجتماعية"[2].

من خلال هذه المعاني اللغوية يمكن القول أن التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورا تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة:

أ- أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودا وقائما وللناس عهد به

ب- أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما

ت- أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخرق[3]

ولم يرد لفظ التجديد في القرآن الكريم بل ورد بلفظ جديد في دالة الإحياء والخلق وهناك آيات كثيرة ها هذه الدلالة ومنها:﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ بَلۡ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ﴾[4]، وفي الآية:﴿وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلۡعٞ نَّضِيدٞ ١٠﴾[5].

ولكن ورد في السنة النبوية حديث رواه أبو داود عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها " وقد تعلقت بهذا الحديث مجموعة من الأفكار أهمها :[6]

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص242.

[2]- رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(ـــ: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص22.

[3]- أسعد سمير أسعد حلبوني، **المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي وأثرها على التنمية السياسية المشاركة السياسية للمرأة نموذجا**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير ، فلسطين، كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية نابلس، 2012، ص21.

[4]-سورة السجدة، الآية: 10.

[5]- سورة ق، الآية: 10.

[6]- الأخضر شريط، **مالك بن نبي الإشعاع الحضاري للعالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص65.

أ- **تجديد الدين:**هو في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين ولا يعني إطلاقا تبديلا في الدين أو الشرع ذاته.

ب- **زمن التجديد:** اعتبر بعض الباحثين أن الإشارة الواردة في الحديث عن زمن التجديد على رأس كل مائة عام

ت- **المجدد:** اجتهد العلماء في توصيف وتحديد المجدد على رأس كل مائة عام، لكن البعض يرى أن المجدد يقصد به الفرد أو الجماعة التي تحمل لواء التجديد في هذا العصر أو ذاك، ويجوز تفرقهم في البلاد ، ويعرفهم ابن كثير بأنهم حملة العلم في كل عصر.

2- **التجديد اصطلاحا:**

يعبّر حسن حنفي عن تجديد بقوله:" ..فالتراث والتجديد يهدف إلى إعادة بناء الإنسان انطلاقا من الإصلاح إلى النهضة إلى التنمية إلى التقدم فهو إذن يحاول تأسيس قضايا التغير الاجتماعي على نحو طبيعي ومن منظور تاريخي بكونه ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع باعتباره جزءا من مكونات الواقع وتجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقات مختزنة، فتجديد التراث ليس مطلوبا لذاته بل هو أداة للبحث عن العصر وروحه والسعي إلى تطويرها من خلال دراسة البعد الاجتماعي فيه فهو جزء من علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضاري ولذلك فإن تجديد التراث ليس الغرض منه البحث في نشأة التراث وإنما يكون المجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث والنبوة وصدقها "[1].

هذا التعريف لمفهوم التجديد يقدم بوضوح أهم الأساسيات التي يقوم عليها خطابنا اليوم التجديد عملية تتعلق بإعادة صياغة الأسس والبناء المعرفي الذي إنبنى عليه خطابنا وأصبح يشكل وعينا ويشكل تاريخيا لا وعينا الذاتي، إنه ما تقدم به ذاتنا إلى العالم والصورة التي نعكس بها تصورنا ورؤيتنا للعالم .

إذا يمكن أن نعتمد على هذا المعنى للتجديد بهدف إلحاقه بمفهوم التجديد الحضاري وهو عملية تفاعلية حيوية داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر أي أنه لا

[1]- عميرات محمد أمين، **التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري دراسة في التصور والممارسة**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، ص64.

ينطلق من فراغ بل له قواعده ومنهجه ومرجعيته وثوابته فالنتيجة هو خطاب نهضوي يستهدف البنية الفكرية لتلبية حاجات الإنسان المعاصر وبعبارة أخرى يهدف التجديد في كل زمان إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري الذي يستوعب جميع متطلبات الحياة وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع[1]

3- **مراحل التجديد:** في محاولة لرصد أهم المراحل المتعاقبة والأزمنة المتداخلة التي مر بها مفهوم التجديد رأينا أن ذلك يمر بمراحل ثلاث تعكس أزمنة ثلاثة هي مرحلة الإمكانية والمشروعية ومرحلة الحاجة والضرورة ثم مرحلة النظرية وما يتفرع فيها من قضايا وتطبيقات عملية[2].

-تبدأ المرحلة الأولى مرحلة الإمكانية مما يمكن اعتباره ردة فعل على اتهام المستشرقين وبعض من تبنوا منهجهم للدين الإسلامي بعدم قدرته على التطور والتجدد ومن ثم ربط تخلف المسلمين وواقعهم المأزوم بالدين الذي هم عليه.

- أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الضرورة أو الحاجة فإنها ستتداخل زمنيا مع الفترة الأولى بحيث يبدو من الصعب علينا أن نجد لحظة فارغة تفصل بين الزمنين، لقد نشأ سؤال الحاجة إلى التجديد في هذه الفترة كاستجابة عملية على الواقع العربي المأزوم والمتخلف مما يتطلب إعادة النظر كليا في تركيبته الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية وإعادة النظر هذه ستختصر في لفظ التجديد ذلك أن هذه اللفظة تحمل مشروعية تاريخية إذ تمتلك علاقة تأصيلية مع التراث ومما سيتبع ذلك من بعد تاريخي عميق خاص بتطور المجتمع العربي الإسلامي وبالتراث الذي أنتجه هذا المجتمع[3] .

- المرحلة الثالثة التي يبدو أن بشائرها بدأت تظهر لتجاوز أزمة الحديث في التجديد ولتدخل بوابة التجديد التي يبدو أن أحدا لا يود الدخول إليها، ذلك أن المرحلة السابق كشفت أن التجديد لا يمكن الحصول عليه بجهود فردية بقدر ما هو بحاجة إلى جهود جماعية ومؤسسات وجامعات ومعاهد تشكل بمجملها رؤية جديدة مختلفة في النظر إلى الواقع والمستقبل معا [4] .

[1]- سمير بن هاشم بن خضير، "إشكالية التجديد في الدين الإسلامي دراسة وصفية تحليلية"، **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية**، عدد4 ، مجلد 12 2018 ، ص133.

[2]- عميرات محمد أمين، مرجع سابق، ص63.

[3]- المرجع نفسه، ص64.

[4]- المرجع نفسه، ص64.

4- **التجديد بين النظري والتطبيقي:** وللتجديد قسمان:[1]

قسم نظري: مجال فروعه الدين النظرية وهو الاجتهاد أي وضع الحلول النظرية للمشاكل التي يطرحها واقع معين زمانا ومكانا، مقيدا بالقواعد المطلقة التي مصدرها الوحي، والتي تحدد نمط الفكر اللازم لوضع هذه الحلول.

قسم عملي: مجاله فروع الدين العملية وهو تنفيذ الحلول السابقة في الواقع بالعمل، مقيدا بالقواعد المطلقة، التي مصدرها الوحي والتي تحدد أسلوب العمل اللازم لتنفيذ هذه الحلول.

ومنهج بن نبي في التجديد لم يكن إلا الجمع بين القسمين التجديد في شقه النظري من تجديد الثقافة والأفكار وتجديد في شقه العملي من تجديد في الصناعة والعمل بهدف البحث عن أدوية لمعضلات مشكلات الحضارة وهو ما ستناوله بالتقصي والتبيان في العنصر الموالي.

ثانيا- منهج التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:

قد يختلط لفظ التجديد عند بن نبي فيما يدل عليه مع ما تدل عليه ألفاظ أخرى مهمة ومرتبطة بالحضارة مثل معاني التغير، التحول، التقدم، التطور، الإبداع، الابتداع والاكتشاف وغيره، ولذا ينبغي تحديد معاني هذه الألفاظ والتمييز بينها وبين التجديد وتحديد الصلات التي تجمعها بالتجديد في إطار الحضارة.

إن التجديد الحضاري فاعلية بشرية ترتبط بعدة فاعليات أخرى، هذه الفاعليات بعضها يمثل شرطا ضروريا لحصول التجديد الحضاري وهو قدرة الإنسان على الإبداع بشقيه الاختراع والاكتشاف، فلم يعرف التاريخ حضارة بدون اختراع ومخترعين ولا بدون اكتشاف ومكتشفين، فهناك حضارة الزراعة وحضارة التجارة وحضارة الصناعة والحضارة المعاصرة هي حضارة هذه المعطيات ككل، وأي مجتمع يخلو من المبدعين في الجانب الفكري والجانب الاجتماعي والمادي فهو مجتمع يخلو من الحضارة وليس في تجديد حضاري، وأي مجتمع فيه إبداع وتحضر فيه التغير والتطور والتقدم والتحول وهي مفاهيم ترادف مفهوم التجديد الحضاري وتعبر عنه وتدل عليه[2] .

---

[1]- صبري محمد خليل، **مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي**، الموقع الرسمي للدكتور صبري محمد خليل خيري ، https://drsabrikhalil.wordpress.com/2012/11/30/ ، أطلع غليه يوم 2019/09/1، 16:34

[2]- جيلالي بوبكر، **البناء الحضاري**، (الجزائر: دار المعرفة ،2010)، ص76.

التجديد الحضاري مفهوم مركب من أمرين هما التجديد والحضارة فالتجديد هو إنتاج الأشياء الجديدة المعنوية والمادية وبهذا فهو تطوير للأفكار وللعمل ووسائله، يدخل هذا التجديد في إطار إستراتيجية البناء الحضاري الذي تمثله الحضارة كظاهرة بشرية تاريخية اجتماعية للفرد الدور الكبير في إيجادها، وإذا كانت الحضارة هي انتقال الإنسان من حياة بسيطة بدائية إلى حياة مدنية مزهرة تتوفر فيها شروط الحياة الإنسانية الراقية،فإن التجديد الحضاري هو شرط ضروري سابق على كل حضارة ومن جهة أخرى فإن التجديد في الحضارة بعد قيامها أمر واجب لضمان قوة الحضارة واستمرارها، فالعلاقة بين التجديد والحضارة هي علاقة العلة بالمعلول والشرط بالمشروط والنتيجة بالسبب[1] .

كما يقصد بالتجديد الحضاري: تكامل واتصال الجهد المنهجي المنتظم للمجتمع والأمة، من أجل مبارحة وضعية الغثائية الحضارية واستعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم المعاصر كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، ورفع مستويات فعالية اقتدارها على مواجهة تحديات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، تحقيقا للمزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني[2]. فالتجديد الحضاري إذن هو الحركة الاجتماعية الكلية التي تتكامل فيها جهود الأفراد والجماعات والمؤسسات على مستوى المجتمع والأمة، وتطرد فعاليتها الإنجازية المخططة، لتلبية حاجات الرفاه الاجتماعي الذاتي للمجتمع والأمة من جهة، وتمكينها من امتلاك القدرات الذاتية المتطورة لمواجهة التحديات التي تفرضها عليهما حركة التدافع والتداول الحضاري العالمية من جهة أخرى[3] .

وعلى الصعيد العملي يعني التجديد هنا مواجهة وضعية التخلف والتبعة الحضارية اللتان تعيشهما الأمة الإسلامية، وإحداث التغيير الفكري والنفسي والسلوكي والاجتماعي المطلوب فيهما وصولا إلى تحقيق التوازن الذاتي والحضاري الفعال، الذي يمكنهما من حفظ استقلالهما الذاتي والمشاركة في تحقيق الأمن والسلام لعالميين

كما نستطيع أن نبرز مفهوم التجديد بين نوعين من العمل التجديدي:[4]

[1]- جيلالي بوبكر، مرجع سابق، ص ص 76-77.

[2]- طيب برغوث، مرجع سابق، ص89.

[3]- المرجع نفسه، ص 89.

[4]- عمران بودقزادم، مرجع سابق ، ص85.

1- التجديد الذي يتصل بالفكر وحده، حيث تعد الفكرة القرآنية كأداة للتجديد مجرد وسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي برهاني جدلي جمالي بلاغي، وهذا التجديد برأي بن نبي لم يكن ليمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، فلم تمس مجال حياته وجوانب فكره مناحي سلوكه فهي بذلك أداة للتجديد أكثر من أن تكون إلزاما بالتجدد، فيتمثل التجديد عنده من هذا الجانب في التفسير النفسي لما يطلق عليه التكديس لكنه يعد ضروريا باعتباره نوعا من الشرط المادي الضروري لعملية التجدد

2- التجديد الذي يتصل بالنفس، وقد اعتبره جوهر العمل التجديدي، فالفكرة القرآنية تظل خامدة إلى الأبد إذا لم تكن وسيلة فنية لتغيير الإنسان فالعبرة في هذه الفكرة ليست في إعجازها البلاغي البياني والبرهاني العقلي، بقدر ما هي في تأثيرها على الواقع اليومي للمجتمع .

وهكذا يتبين أن رؤية بن نبي للتجديد نابعة من منهجه المتميز الذي يركز على الجانب الوظيفي للأفكار لا على بنيتها الذاتية، فقيمة الفكرة القرآنية عنده هي أولا في فعاليتها، مع التأكيد على صحتها وأصالتها،[1] يؤكد هذا قوله :" فالفرق كبير بين الحقيقة من حيث كونها مفهوما نظريا يتسم به الإدراك المجرد وبين كونها حقيقة فاعلة مؤثرة تلهم الإنسان أضرب نشاطه المادي "[2].

في حين ذهب عبد اللطيف عبادة إلى رأي مغاير والقول أن بن نبي فرق بين التجديد والتجدد، فالتجديد في رأيه هو التفسير النفسي لما أطلق عليه اسم التكديس،لكنه يعد أيضا نوعا من الشرط المادي اللازم لعملية التجدد يعني تجدد النفس الذي هو جوهر النهضة، في حين يعتبر التجديد الذي يصل بالفكر وحده إصلاحا ظاهريا، إن الإصلاح إذا عجز عن جعل الفكرة القرآنية تمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته وحياته وجوانب فكـره، ومناحـــي سلوكه، كان في نظر مالك بن نبي أداة للتجديد أكثر من كونه إلزاما بالتجديد، أما إذا استطاع أن يجدد القيمة القرآنية في ذاتها كي تصبح قيمة نشطة ووسيلة تقنية لتغيير الإنسان، وأن يجعل من آية القرآن أمرا حيا يملي على الفرد سلوكا حيا، وتجذبه جذبا إلى حياة العمل والنشاط، وأن يجعل الفكرة القرآنية تؤثر في سامعيها ـ كأنما دبت الحياة والجدة فيها فجأة .. اعتبر تجددا[3].

---

[1]- عمران بودقزادم، مرجع سابق ، ص85.

[2]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، 86.

[3]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص174.

إن ميلاد حضارة ما أو نهضة تاريخية معينة لا يكون من صنيع الصدفة أو التلقائية بل وفق خطة وإستراتيجية محددة هي إستراتيجية البناء الحضاري أو النهضة الحضارية، هذه الإستراتيجية تتحدد فيها بدقة المبادئ والوسائل والسبل والغايات في البنية الحضارية كما تتحدد نقطة الانطلاق ونقطة الوصول في الحركة النهضوية، والتجديد الحضاري يشكل المحرك في هذه النهضة وجوهر البناء الحضاري ولبه لأنه عملية تنفيذ الخطة المحددة في إستراتيجية البناء الحضاري.كما لا شك أن تكوين الحضارة ونموها وقيامها لدى مجتمع ما وفي مرحلة تاريخية من مراحله كل هذا يتطلب تغيير في الأنفس والأفكار والأشياء وهذا لا يأتي إلا بمجهودات تصدر عن إنسان يعيش التغير في نفسيته وذهنيته ويغير من أخلاقه وسلوكه كما يغير محيطه الاجتماعي والطبيعي، هذا التغير في إستراتيجية البناء الحضاري والنهضة الحضارية هو ما يعرف بالتجديد الحضاري، فهو يمثل فاعلية إنسانية هادفة إلى الانتقال بالإنسان من مرحلة الانحطاط والضعف إلى مرحلة النمو والتحضر، فتجديد المسلم لإيمانه باستمرار على العبادة ومراجعة العقيدة والتمسك بتعاليم الكتاب والسنة والإقتداء بالصحابة والامتثال لأوامر ونواهي الشرع هو تجديد حضاري، والصحوة التي يعرفها المسلم في الضلال أو التائه في الجهل كذلك من التجديد الحضاري، وحركة الإصلاح التي بادر بها عدد من المفكرين في العالم الإسلامي أمثال "جمال الدين الأفغاني " و"محمد عبده" و"عبد الحميد بن باديس" وغيرهم هي من التجديد الحضاري والثورة الجزائرية هي من التجديد الحضاري، إذا فالتجديد الحضاري يكون سابقا على الحضارة ويكون ملازما لها كذلك، لكن عند بن نبي لا يتساوى التجديد الحضاري مع التكديس، فالتجديد الحضاري هو فاعلية ومبادرة تغير الإنسان والأفكار والأشياء بما ينسجم مع القوانين والسنن في الطبيعة والإنسان لتوفير جميع الدوافع والشروط لتحقيق الوجود الإنساني، أما تكديس المنتجات من خلال استيرادها من حضارات أخرى فهذا يتنافى مع التجديد الحضاري والتحضر[1]، ويؤكد ذلك بن نبي في قوله "إن المقياس العام للحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتوجاتها وسيكون من السخف حتما أن تعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها"[2].

وخلاصة القول أن مدلول التجديد الحضاري يأخذ عدة معاني ودلالات في فكر مالك بن نبي فهو بمعنى البناء الحضاري إذ يحتاج إليه ميلاد أي حضارة، كما يعني تطور الحضارة واستمرارها،ويأتي بمعنى

[1]- جيلالي بوبكر، **البناء الحضاري**، مرجع سابق، ص ص 78-79.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص61.

الإصلاح و إزالة المفاسد والعودة إلى حقل الحضارة كما يعني البعث والإحياء، وهو جميع الحالات شرط لقيام الحضارة وبناء المجتمع وتطويرهما والمحافظة على بقائهما .

فالتجديد الحضاري ليس مرتبطا بأرض ما أو بجنس ما أو لغة ما، بل هو ظاهرة إنسانية تقوم من حيث يعيش الإنسان وإذا غابت موانعها وتوفرت لوازمها وشروطها محاولة التغيير التي يشرع فيها الإنسان والبداية من الداخل، ثم الانتقال من الخارج، وهذا بتغيير أفكاره وأخلاقه ومشاعره وعاداته إذا هو تحول في حياة الإنسان النفيسة ثم الاجتماعية.

المطلب الثاني: أبعاد التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي

من خلال التنقيب في المشروع الحضاري لمالك بن بني، نكتشف قراءة متميزة للواقع الإسلامي تشخيصا وتصحيحا من حيث المنهج والمضمون وبذلك حقق هذا المشروع نقلة جديدة للأفكار النهضوية الإسلامية نحو التعلق والتجذر والتجدد والفاعلية، وفيما يلي نعرض أبعاد هذا المشروع الحضاري

أولا - البعد التاريخي:

يمثل البعد التاريخي بعدا مركزيا في هذا المشروع، إذ كان المنطلق الأساس الذي يرتكز عليه في قراءته للواقع الإسلامي تشخيصا وتصحيحا، ويبدو هذا التميز جليا في توظيفه لنظرية الدورة الحضارية كإطار كلي مفسر للحركة التاريخية صعودا ونكوصا فاستكشف من خلالها السنن التي تتحكم في تداول الحضارات، ومالك بن نبي وظف هذا البناء النظري المحكم في دراسة مسار الحضارة الإسلامية فكشف عن العلل التي حرفت مسيرتها، ثم تتبع المضاعفات والتراكمات التي أحدثتها هذه العلل في كيان الأمة الإسلامية على مر القرون إلى أن إنحدرت إلى الوضع المأساوي، ونفى من خلال توظيفه للدورة الحضارية الطابع الحتمي والإلزامي لها، حيث يرى إمكانية تعديل مسار الدورة الحضارية إن حادت عن طريقها السليم لكن هدا لا يعني إلغاء لقانون الدورة الحضارية و إنما تصرف وفقا شروط قانونها [1] .

كما يتضح من توظيف هذه النظرية أن نحدد المرحلة الحضارية للأمة الإسلامية، وهو ما يسمح بإيجاد بديل حضاري منسجم ومتكيف مع هذه المرحلة، إذ لا يمكن برأي مالك بن نبي لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلا مكان أمته ومركزها، بل يجب أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه

[1]- عمران بودقزام ، مرجع سابق، ص 311.

المرحلة التي فيها أمته[1]، وبذلك تمكن من تجاوز عقبات الظرفية والجزئية والتبسيطية والسطحية التي طغت على تشخيصات المشاريع السابقة المهملة للبعد التاريخي للأزمة الحضارية للأمة الإسلامية بل تكمن من النفاذ إلى أعماق الظاهرة الحضارية وإدراكها في إطارها الشمولي، والنظر إلى مكوناتها في سياق التكاملي العضوي، وأن يستخلص منها القوانين العامة التي تحكم حركة نشوئها وتوازنها وضعفها واختلالها[2].

ثانيا – البعد التربوي:

أكد مالك بن نبي أننا في العالم الإسلامي، لسنا نواجه تغيرا في المؤسسات السياسية، وإنما الإنسان هو الذي تغير وفقد همته الحضارية وقدرته على الفعل المهجي الهادف المؤثر الذي يمكنه من إحداث تركيب ديني جديد للتراب والوقت، كما فقد مؤهلاته التي ترفعه إلى مستوى القدوة والقيادة، ويبدو جليا من هذه العبارات المؤثرة التي تعطي ثورة قاتمة عن نموذج الإنسان الذي أنتجته تربية عصور التخلف والانحطاط، أن العلاج يكمن في إعادة شخصية هذا الإنسان وتأهيله ليدخل من جديد في حلبة التاريخ وليستأنف وظيفته فيه[3].

المتأمل في مؤلفات مالك بن نبي وفكره أساسا يلمس عنايته الفائقة بالانسان وأشد من ذلك بتربيته بالدرجة الأولى، باعتبار أن الإنسان محور كل عملية حضارية، وفي هذا الصدد يراهن بن نبي على البعد التربوي باعتباره المنفذ الوحيد للخروج من الأزمة التي تعيشها الشعوب المتخلفة على اعتبار أنها وسيلة التغيير، فما دام تغيير الأحوال والأوضاع القائمة، هو المستهدف من مشروع بن نبي الحضاري، فإن الحديث عنه لا ينفك عن الحديث عن التربية بمفهومها العام، هذه العلاقة الوطيدة تطبع كامل تحليلات مالك بن نبي، ومرد ذلك اشتراك هذين المفهومين في الموضوع، فمالك بن نبي قد جعل من الإنسان مادته الأساسية التي تتجه إليها كل مجهودته في التغيير، باعتبار أن الإنسان هو المنشئ للحضارة، وهذه المادة التي يتمحور حولها التغيير هي الأصل الذي يقوم عليه البعد التربوي، وبما أن التغيير نفسه ينصب على إصلاح الأوضاع القائمة في المجتمع بدءا بالأفراد فإن التربية تصبح الأداة التي تجسد هذا الإصلاح، وعليه يمكن اعتبار العملية التربوية إصلاحية لأن الغاية القصوى من وراءها هي تغيير الأوضاع إلى ما هو أفضل

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص 59.

[2]- عمران بودقزام، مرجع سابق، ص ص 312-313.

[3]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة**، مرجع سابق، ص ص190-191.

وأصلح ومن ثم إعادة تشييد البناء الحضاري المنهار وتكريس حركته عبر الأجيال المتلاحقة، والارتقاء به إلى مستوى آمال وتطلعات الإنسانية[1]

ثالثا- البعد التشخيصي للواقع الإسلامي:

مهد بن نبي نظرته التشخيصية للواقع الإسلامي برؤية تاريخية استكشف من خلالها جذور الانحسار الحضاري للأمة الإسلامية، مبينا أسبابه وعلله الظاهرة منها والخفية، ثم تتبع مضاعفات هذه العلل على مر القرون إلى أن تشكلت صورتها القائمة في الواقع الإسلامي الذي عايشه، حيث بلغت درجة كبيرة من التشابك والتعقيد إلى حد صعوبة التمييز بين أصناف الانحرافات التي أصابت الأمة، نظرا لتعقدها الكبير وعلاقاتها الجدلية تأثيرا وتأثرا، إذ إن انحرافا معينا قد يؤثر في جانب معين أو أكثر والعكس كذلك.

وأهم ما ميز تشخيصه للانحرافات والمظاهر المَرَضِيَة التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية هو فصله الدقيق بين مظاهر الانحرافات وعللها الخفية، حيث رأى أن جميع أمراض التخلف المتفشية في العالم الإسلامي هي مجرد مظاهر سطحية تعود في أصلها إلى علل خفية سببت ظهور هذه الأمراض[2].

وعلى هذا الأساس انتقد مالك بن نبي مشاريع التحضر الإسلامي في تشخيصها للواقع الإسلامي، حيث غلب على تلك الرؤية العلاجية النظر السطحي والتجزيئي لمشكلات التخلف مع التقصير الجلي في بيان البعد الفكري للأزمة، وهو ما أثر سلبا على منهجها ومضمونها، وأرجع بن نبي سبب هذا التقصير إلى نظرتهم لظاهرة الحضارة منفصلة عن ظاهر الانحطاط؛ إذ أكد في هذا المعنى" أن معرفتنا بأسباب الانحطاط أي الأسباب البعيدة هو المعيار الأساس لمن يريد تعديل مساره والسعي نحو غايات التحضر والخروج من الانحطاط"[3] .

---

[1]- خالد فتيح، **منظور مالك بن نبي لإشكالية التخلف الاجتماعي في ضوء مركب القابلية للاستعمار**، أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في فلسفة التربية، (المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر،2018-2019)،ص ص 162-163.

[2]- عمران بودقزدام ، مرجع سابق، ص314 .

[3]- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص 126.

رابعا- البعد التصحيحي للواقع الإسلامي:

تنطلق عملية البناء الحضاري أساسا من تحديد المرض الاجتماعي والبحث عن الأسباب المعطلة للتغيير لأن ذلك من شأنه أن يدفع الإرادة ويوجه النشاط إلى أهدافه، فإدراك الأسباب المعطلة للنمو في الواقع والسلوك والمجتمع والثقافة، والعمل على تحديها وتجاوزها بحسم الأمر داخل النفس البشرية من شأنه أن يحرر الإرادة ويطلقها نحو البناء .ومالك بن نبي انطلق فيه بعده التصحيحي للواقع الإسلامي بعد أن تجسدت لديه رؤية شاملة ودقيقة للعناصر الآتية:

1- تدقيق الأمراض المادية والمعنوية للأمة الإسلامية.
2- تحديد مضاعفات وأثار هذه العلل على مر القرون .
3- تبيان المرحلة الحضارية للأمة الإسلامية وموقعها من الدورة الحضارية، ذلك أن شروط الإقلاع من جديد تتطلب إدراكا لمسيرة التاريخ في دورته الخالدة، إذ يبدو كرقاص الساعة، ينطلق من علو إلى هبوط، لكن يدفع من جديد إلى علو في ظروف نفسية جديدة من دورة التاريخ[1].
4- إدراك معوقات التجدد الحضاري للأمة الإسلامية .

تمكن مالك بن نبي من خلال إلمامه بهذه العناصر أن ينظر للبديل الحضاري الذي اقترحه، راعا فيه القيم الذاتية للإسلام والخبرة الإسلامية التاريخية، وقد تصورا وقدرة آخر قدرة على التفاعل المعرفي مع الحضارات الأخرى في إطار منهج استيعابي القائم على الإفادة من الآخر.

المطلب الثالث: شروط التجديد الحضاري في مشروع بن نبي

شروط التجديد الحضاري محددة في سائر كتابات مالك بن نبي خاصة في كتاب شروط النهضة وهي العناصر الأولية، العامل الروحي، التغيير، البناء لا التكديس والتوجيه، أما شروط الارتقاء والانتقال نحو الأعلى داخل الحضارة وفي سلمها التدرجي وإصلاح المجتمع المتحضر من الفساد في الفكر والسلوك وإحياء الحضارة، كل هذا يشترط توفر شروط التجديد وانسجامها كما يقتضي عوامل أخرى تتوافق وطبيعة الحضارة مع زمانها ومكانها.

---

[1]- عمر مسقاوي، **في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد**، ج1،(دمشق:دار الفكر،2013)، ص445.

أولا- العناصر الأولية: تمثل العناصر الأولية لدى مالك بن نبي الثروة الأولية ورأس المال لإنسان يرغب في شق طريقه نحو النهضة والحضارة والمدنية، وهي ما يعرف عنده بالعدة الدائمة تتكون هذه الثروة من الإنسان والتراب والوقت وهكذا لا يتاح لحضارة في بدئها رأسمال، إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك والتراب الذي يمه بقوته الزهيد حتى يبلغ مناه والوقت اللازم إلى ذلك الوصول[1]، والعدة الدائمة ليست حكرا لأحد، وهي ليست منجزات أو منتجات الحضارة بل الحضارة تتكون وتتركب منها، فالقصور والدور ووسائل النقل والاتصال المتطورة هي منجزات الحضارة لا من العناصر الأولية[2].

إن الشعوب التي شاركت في الحرب العالمية الثانية قومت خسارتها في الحرب ليس بالذهب بل بساعات العمل أي بقيم من الوقت ومن الجهود البشرية ومن منتجات التراب تلك هي القيم الخالدة التي نجدها كلما وجب علينا العودة إلى بساطة الأشياء أي في الواقع كلما تحرك رجل الفطرة وتحركت معه الحضارة في التاريخ، فالحضارة بسائر منتجاتها الفكرية والمادية ترد في أصلها إلى العدة الدائمة وأي منتج حضاري هو حصيلة تآلف بين العناصر الأولية الثلاثة، التي يمثل كل منها نوعا يتحدد بماهيته، أي بجملة الصفات الجوهرية المشتركة بين مجموعة من الكائنات، فالإنسان نوع يتحدد بوجوده النفساني العاقل الاجتماعي الروحي والأمر هنا يشمل كافة أفراد الإنسان، والتراب نوع يمثل مادة أولية حالّة في الطبيعة توظف في بناء الحضارة، أما الوقت فهو نوع يمثل أي زمن تجري فيه الأحداث الإنسانية ويتحرك فيه المجتمع داخل التاريخ وتتكون في مجاله الحضارة[3].فالمجتمع الإنساني يمكنه أن يستغني وقتا ما عن مكتسبات الحضارة، ولكنه لا يمكنه أن يتنازل في الوقت نفسه عن جوهر حياته الاجتماعية[4].

مالك بن نبي قد انتهى من ترتيب المعادلات في تكوين المنتجات الحضارية إلى مجموعة منتجات حضارية =مجموعة إنسان +مجموعة تراب +مجموعة وقت، ولكن جمع منتجات حضارية هو الحضارة نفسها في

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص89 .

[2]- جيلالي بوبكر، **الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي**، (الجزائر: دار الأمل، 2010)، ص، 75.

[3]- المرجع نفسه، ص 76.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص67.

صورة غير مركبة، وجمع إنسان هو الإنسان نوعا وجمع تراب هو التراب نوعا و جمع الوقت هو الوقت نوعا[1].

كما يؤكد في تحليله لمشكلة الحضارة ولاعتبارات اجتماعية أن حلها يستوجب حل ثلاثة مشكلات جزئية:

1- مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.
2- مشكلة التراب وشروطه استغلاله في العملية الاجتماعية.
3- مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.

ثانيا- الفكرة الدينية: رأى مالك بن نبي أن الحضارة ليست وليدة الجغرافيا والمناخ في صورة التحدي والاستجابة كما يرى البعض، ولا العامل الاقتصادي كما يتجه البعض الآخر، بل تصنعها الفكرة الدينية والمبدأ الأخلاقي من خلال التأليف والتوحيد بين العدة الدائمة فتشكل الفكرة الدينية المركب في كل تجديد حضاري، فهي تتدخل إما بطريقة مباشرة وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها في التركيبة التآلفية لحضارة ما وفي تشكل إرادتها[2]، وإذا كان للحضارة عمر كعمر الطفل فإن المهد الذي تولد فيه هو الفكرة الدينية[3].

فإن كانت الحضارة ناتجا لاجتماع العناصر الثلاثة كما رأينا في العدة الدائمة فلماذا لا يوجد هذا الناتج تلقائيا بمجرد توفر هذه العناصر ؟

جواب مالك بن نبي يمثل له التركيب الكيميائي: الماء في الحقيقة نتاج الهيدروجين والأوكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائيا، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل مركب ما بدونه لا تتم عملية تكون الماء، وبالمثل لما الحق في أن نقول: إن هنالك ما يطلق عليه مركب الحضارة أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة ببعضها البعض هو الفكرة الدينية، دور الدين إذا في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها، واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة.

---

[1]- مالك بن نبي ، **تأملات**، مصدر سابق ،ص 197.

[2]- مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، مصدر سابق، ص 83.

[3]- جيلالي بوبكر، **الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفيي والتفسير العلمي** ، مرجع سابق، 78.

رأى مالك بن نبي أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات، فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بع ستة قرون من الإسلام إلى تكوين هذا الكيان الذي أسسه "شارلمان"، ذلك أن المسيحية في رأيه حين ظهرت في الشرق لم تأت إلى أرض بكر، بل جاءت إلى وسط خليط تعمل فيه ثقافات متنوعة، ولم يكن الأمر كذلك في أوروبا حين بعث فيها شارلمان روح المسيحية، وهذا التحليل يتفق فيه بن نبي مع المفكر الألماني"كيسرلنج" والمؤرخ الهولندي "هنري بيرين" في كتاب له قارن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية عنوانه "محمد وشرلمان"[1]، حتى الحضارة التي قادتها الأحزاب الشيوعية الملحدة لا يستثنيها بن نبي من هذه القاعدة قائلا أنها:" من جهة نتاج لأزمة في المسيحية وإنها من جهة أخرى لم تقم حقيقة في مستواها الإنساني على الأفكار الماركسية الملحدة، بل قامت على تفاني أفراد توجههم فكرة عن التضحية في سبيل المصلحة العامة"[2]، وهذا ما سنتوصل إليه تحيلا ونقدا في دراسة النموذج التنموي الصيني.

ثالثا- التغيير: إن غرس مبررات التغيير معناه تحديد أهدافه ليعيش الإنسان واقعه، وفقدان هذه الغايات والأهداف على المستويين الفردي والاجتماعي إنما يشكل حالة سلبية تعيق الفعل الفردي والاجتماعي معا[3] "فالمبررات والدوافع حين يمتلكها الفرد ويتشبع بها فكره ووجدانه، فإنه ذلك جدير بأن يبث فيه الحيوية والنشاط ويضعه في حالة من الإيجابية"[4] ولكي يتحقق التغيير في أي مجتمع، يجب أن يتم أولا داخل النفوس، وبذلك يتوفر الشرط الجوهري في ارتفاع المسلم المعاصر إلى مستوى الحضاري، وبالتالي يستطيع إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين، ولكن ما الوسائل لتحقيق هذا الهدف؟ يحدد مالك بن نبي هذه الوسائل في الشروط الثلاثة التالية:[5]

1- أن يعرف المسلم المعاصر نفسه.

---

[1]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص29.

[2]- المرجع نفسه، ص29.

[3]- حامد عزيز، مرجع سابق، ص159.

[4]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص39.

[5]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص127.

2- أن يعرف الآخرين، فلا يتعالى عليهم أو يتجاهل وجودهم، إذ لا يجوز له أن يجهل ما في نفوس الآخرين، ولا أن يشعر بأنه أعلى منهم، بل إن عليه أن يعلم ما في نفوس الآخرين، ليتقي شرهم و ليخاطب جانب الخير فيهم، ولتبليغهم برسالة الإسلام بالحكمة .

3- أن يقوم بتعريف الآخرين بنفسه، بعد أن يكون قد حقق الصورة المحببة بعد التغلب على رواسب التخلف وألوان التأخر، حتى يكون أمام الآخرين نموذجا مثاليا يتسم بالأخلاق الفاضلة التي جاء بها الإسلام.

فإذا استطاع المسلم المعاصر أن يحقق هذه الشروط الثلاثة، فإنه يستطيع أن يقوم بإنقاذ الإنسانية من الأزمة الراهنة التي تعاني منها، ويستطيع أن يرتفع إلى مستوى الحضارة من جديد.

رابعا- البناء لا التكديس: رأى مالك بن نبي أن العالم الإسلامي يعمل على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من عمله على بناء حضارة، وهذه العملية لا تؤدي به إلى إنجاز البناء الضاري المطلوب في زمن قصير كما فعلت اليابان التي انتقلت بين عامي 1868و1905 من العصور الوسطى إلى الحضارة الحديثة، من هنا فبن نبي لا يريد لبناء الحضارة الجديدة أن يخضع للصدفة أو للتطور الطويل، بل يريد البناء الواعي المخطط قصير الأمد، انطلاقا من العناصر الأساسية للحضارة[1].

ذهب مالك بن نبي إلى أن الاستعاضة عن مبدأ التكديس بقانون البناء يحقق قوة، فتكديس أشياء الغرب وأفكاره يؤدي إلى التبعية فعملية تجديد الحضارة لا تتم بشراء كل منتجاتها وتكديسها لأن ذلك مستحيل من حيث الكم والكيف معا، فالحضارة لا تبيع كل منتجاها مرة واحدة فهي لها روح وأفكار وأذواق خاصة بها تبقى لها، وتعجز الأمة المستوردة عن شراء كل منتجات الحضارة ودفع ثمنها لأنها لا تلمك رأسمال ذلك فالاستحالة هنا تاريخية واجتماعية اقتصادية، والتسليم بالإمكان يؤدي إلى الحضارة الشيئية لكن يوجد فرق شاسع بين تجربة مخططة والحالة الحضارية القائمة على التكديس هذا ما يجعل البناء شرطا ضروريا لقيام أيه حضارة على الأرض[2]، ويصبح المقياس العام في عملية التحضر هو الحضارة

---

[1]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص28.

[2]- جيلالي بوبكر، **الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي**، مرجع سابق ص 83.

هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هده القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها[1].

إنّ الحضارة عملية بناء وناتج حركة أفراد المجتمع تتطلب أسسا فكرية ومادية في عالم الأشخاص والأشياء في إطار منهج يحدد المبادئ والغايات كما يستغل كافة الوسائل والسبل لأداء الوظيفة الاجتماعية، هذه الوظيفة لا تحصل في غياب التوازن الروحي المادي في الفرد والمجتمع، وفي ارتباط الحضارة بعناصرها الأولية من جهة وبالتغيير من جهة ثانية والبناء من جهة أخرى .

خامسا- التوجيه: إن التوجيه في نظر مالك بن نبي هو لفت الأنظار إلى معنى الإنسجام في حركة المجتمع نحو هدف معين[2]، وهو تجنب الإسراف في الجهد والوقت وتركيز الطاقات والإمكانات واستغلال ما هو متاح من أجل تحقيق الغايات والأهداف المرجوة، فالكثير من الطاقات لا تستخدم لأننا لا نعرف كيف نستخدمها، وكثير من الأعمال والمشاريع مآلها الإخفاق لأنها تتصادم مع أعمال أخرى متوجهة نحو هدف واحد، وقد حاول بن نبي في موضع آخر صياغة بعد من أبعاد التوجيه حينما تحدث عن مشكلة المفهومية كشرط أساسي بين الوجهة والهدف، حتى تتكتل الطاقات وتتوافق الخطوات نحو تحقيقه[3].

وعملية التوجيه تبدأ مع الأسرة حينما تقدم على مراقبة طفلها في كل تصرفاته ونشاطاته خاصة عندما يفشل أمام مسألة صغيرة لكي تقدر مجهوده[4].

أما على المستوى الاجتماعي فيذهب بن نبي إلى أن التغيير الاجتماعي الحقيقي هو الذي يهدف إلى الانجاز الحضاري، ولكي ينجز الحضارة لا بد لها من عناصر تشكلها: الأشخاص، الأفكار والأشياء وإذا كان عالم الأفكار والأشياء يحددان إلى درجة كبيرة سلوك الإنسان فإن طريقة بنائهما له دخل في تحديد شبكة العلاقات الاجتماعية كنتاج حركي لتفاعل العناصر الثلاثة السابقة[5].

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص61.

[2]- عمر نقيب وآخرون، **سؤال النهضة عند مالك بن نبي**، (الجزائر: شركة الأصالة للنشر ،2019)، ص73.

[3]- الطاهر سعود، **التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي**،(لبنان: دار الهادي،2006)، ص209

[4]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مصدرسابق، ص31.

[5]- حامد عزيز، مرجع سابق، ص104.

المبحث الثاني: محورية الإنسان في الفكر البنابي

إن إشكالية الإنسان في الفكر البنابي تتخذ صورة عميقة وخطيرة وتلك المسألة فرضت عليه عدم اللجوء إلى منهج التجزئة أو الذرية من منطلق فهمه لمشكلات الحضارة بل حاول أن يتجاوز هفوات مفكري النهضة في معالجتها[1]، ذلك لأن الحضارة في العالم الإسلامي تتعلق أساسا بالإنسان أكثر من عنصري الوقت والتراب لأنها يرتبطان من حيث الوعي والحضور الفعال بالإنسان وبالتالي تصبح العلة الحقيقة في الحضارة هو الإنسان وتجديدها في علاجه .

المطلب الأول: توجيه الإنسان ودوره في دفع عجلة التاريخ

اعتبر مالك بن نبي الإنسان عنصرا أساسيا وضروريا لبناء الحضارة، بصفته منطلقا وركيزة أساسية لا يمكن تحقيق فعل تاريخي بدونه، ولا يمكن لبقية العناصر الحضارية أن تحقق أي إنجاز أو تفاعل فيما بينها في غيابه لأن الإنسان حقيقة ثلاثية الأبعاد، فهو الهدف والموضوع والأداة في آن واحد[2]، ولكن هذا لن يتأتى إلى بالتطور في تركيبة الإنسان من معادلته البيولوجية إلى المعادلة الاجتماعية ومن كونه الإنسان الفرد إلى الإنسان الشخص.

أولا- في مفهوم الإنسان بين المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية:

يعد مفهوم الإنسان عند بن نبي ميزة اختلف بها عن علماء الاجتماع، فالإنسان عندهم يفتقد صفة الاستقلالية، إذ هو مجرد صورة مصغرة تعكس المجتمع بكل أبعاده، فالفرد يسير وفق حركة جبرية، وعليه فالإنسان غاب كبعد فردي وحضر كبعد اجتماعي، بينما بن نبي يأخذ مفهوم الإنسان عنده أبعاد مختلفة ومتنوعة تتسم بالاستقلالية وحضور الإرادة وقوة الشخصية، بل إن مالك بن نبي عكس الصورة تماما، فعلماء الاجتماع جعلوا المجتمع هو الذي يصنع شخصية الفرد ويوجهها نحو ما ينبغي أن يكون، بينما مالكا جعل الفرد هو الذي ينبغي أن يصنع المجتمع ويوجهه وفق بنية طرق مكره[3].

---

[1]- عبد القادر بوعرفة، مرجع سابق، ص11.

[2]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص150.

[3]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص28.

حدد بن نبي ماهية الإنسان انطلاقا من خاصيتين أساسيتين تتمثل الأولى في الاستعدادات الفطرية أما الخاصية الثانية فتتمثل في مجمل الصفات الاجتماعية المكتسبة من خلال مختلف مراحل التنشئة[1]، فهو رأى أن الإنسان يمثل معادلتين تمثل جوهره كإنسان صنعه من أتقن كل شيء، ومعادلة ثانية تمثله ككائن اجتماعي يصنعه المجتمع[2].

غير أن مالك بن نبي أولى الاهتمام الأكبر للكيان الثاني وهو الجانب المتغير الذي هو ثمرة الفعل التربوي وحجته في ذلك هي أن التاريخ يبين أن الإنسان يتفاعل مع متغيرات الزمان والمكان باعتباره كائنا اجتماعيا وليس كائنا طبيعيا[3] فالإنسان كفاعل أساسي في حركة التاريخ لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاما، بل يدخل في صورة معادلة شخصية، صاغها التاريخ وأودع فيها خلاصة تجاربه السابقة، وعادات ثابتة تحدد موقف الفرد أمام مشكلات بما يكون هذا الموقف من القوة أو الوهن، من الاهتمام أو التهاون، من الضبط أو عدمه ..[4] وقدم مالك بن نبي مثالا على ذلك بقوله:" أن التاريخ يعجز على أن يغير شعرة واحدة في الإنسان ولكنه يستطيع أن يزيد أو ينقص من ميزاته الاجتماعية وفاعليته من ناحية المنطق العملي"[5] .

أمثلة بنابية لتجارب إنسانية حديثة في المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية :

كما هو معروف على مالك بن نبي أنه لا ينفك يضرب الأمثلة الكثيرة والواضحة في جل كتبه حتى يسهل للقارئ فهم أفكارها ويستسهل استوعابها من أجل ذلك رأينا من الضروري عرض بعض الأمثلة التي ذكرها مالك بن نبي حول المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية.

أولا: تجربة الاندونيسية والدكتور شاخت: في أواخر الأربعينيات كلف الاختصاصي الألماني وهو الدكتور"شاخت" بوضع مخطط للنهوض باقتصاد اندونيسيا وكان نفسه قد وضع مخططا قاد الاقتصاد

---

[1] - محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علوم الفلسفة، (جامعة بوزريعة، الجزائر، 2017-2018)، ص20.

[2] - مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص27.

[3] - عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة**، مرجع سابق، ص150.

[4] - مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص182.

[5] - المصدر نفسه، ص26.

الألماني بعد الحرب العالمية الثانية إلى نهضة سريعة وشاملة، فبالرغم من الإمكانيات الاقتصادية التي وضعت تحت تصرفه إلا أن التجربة الاندونيسية باءت بالفشل فما السبب في ذلك ؟

لمعرفة العلة يقول بن نبي:" لا شك أن شاخت وضع مخططه على الشروط التي يقدمها الشعب الألماني مباشرة وبطريقة آلية أثناء مرحلة التطبيق، ثم لاشك في أ،ه طبق هذه الشروط آليا في التجربة الإندونيسية، أي أنه وضع مخططه على معادلته الشخصية كفرد من المجتمع الألماني، بينما ستجري التجربة الاندونيسية بطبيعة الحال على أساس معادلة الفرد الاندونيسي، بحيث تعثرت التجربة الاندونيسية على خطأ مخططها شاخت في تقدير المعطيات البشرية في المجال الاقتصادي "[1] .نستطيع القول أن مخطط "شاخت" قد فشل في إندونيسيا مع توافر الشروط الفنية والمادية، لأنه فقد شرطا ضمنيا ليس من اختصاص رجل الاختصاص في الاقتصاد أن يفكر فيه .

ثانيا: الاختصاصي الهندي: وهو رجل اختصاصي في الزراعة في الهند ذكر مالك بن نبي كيف عمل مع مستشارين فنيين من هيئة الأمم المتحدة طوال خمس سنوات تحققت فيها بعض النتائج الإيجابية على أساس الطرق الفنية التي طبقت أثناء إشراف المستشارين، بينما تعود التجربة حسبت تقرير الاختصاصي الهندي إلى الطرق التقليدية فور انسحاب الخبراء الأجانب[2]، ويقصد بالمثال أن التجربة سارت على أساس معادلة اجتماعية خاصة بالخبراء الأجانب المشرفين عليها، وأنها عادت تسير طبقا لمعادلة أخرى (معادلة المجتمع الهندي) بمجرد انسحاب الخبراء[3].

ثالثا: المهندس الجزائري: وهو مهندس يحضر لرسالة دكتوراه بأوروبا وكان صديقا لمالك بن نبي وتجمعهما صلة فكرية، قال عنه:" أراد أن يذكر لي ما عنده شخصيا في مختبره إذ كان يلاحظ على الرغم من تفوقه من الناحية النظرية على زملائه، إلا أنه كان من الناحية التطبيقية أي من ناحية استخدام أدوات التجربة العملية يعاني شيئا من عدم الثقة في تلك الأدوات فكانت عقدته تعطل النتيجة التي يصل إليها عقله قبل الآخرين "[4].

[1]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الإقتصاد**، مرجع سابق، ص91.

[2]- المصدر نفسه، ص94.

[3]- المصدر نفسه،ص94

[4]- المصدر نفسه، ص ص 94-95.

رابعا: وفي المقابل قدم بن نبي تجارب عن مجتمعات استطاعت أن تحقق معادلتها الاجتماعية: مثل اليابان في أواخر القرن الماضي أثناء ما يسمونه بالعهد الميجي والصين في منتصف هذا القرن أثناء الثورة الثقافية بوجه خاص لأن الشعوب التي تعيش على محور الشمال قد سوت مشكلة المعادلة الاجتماعية بطريقة تلقائية، مع التجارب التي تتابعت منذ بداية العصر الصناعي، حتى أدت إلى ظهور "تايلور" الذي وضع مذهبه التايلورية تتميا لما صنعته الأيام في جوهر المعادلة التي كان هو نفسه وأفكاره في تنظيم الإنتاج إحدى نتائجها.

هذا يؤكد قول بن نبي أن لكل إنسان معادلتين فالمعادلة البيولوجية يتساوى فيها البشر ولا اختلاف فيها بين المجتمعات، ومعادلة اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر وفي المجتمع نفسه تختلف من عنصر إلى آخر ومن زمن إلى آخر، أما المعادلة البيولوجية فهي منحة الله لجميع الناس، وأما المعادلة الاجتماعية فهي نتاج المجتمع وهي القاسم المشترك الذي يطبع سلوكه ويحدد درجة فعالية أفراده أمام المشكلات بما يميزهم عن أفراد مجتمع آخر أو عن جيل آخر من مجتمعهم إن كان الفاصل الزمني كافيا بين جيلين[1].

إن تأمل تجربة اليابان الرأسمالية، وتجربة الصين الشعبية وتجربة ألمانيا يوقفنا على أن جوهر التنمية الناجحة هو الإنسان الخلاق المبدع المنتج، وأنه ليس ثمة طريق واحد للتنمية الناجحة وإنما طرق متعددة تتناسب والمعادلة الاجتماعية السائدة داخل المجتمع ، وأية تجربة اقتصادية أيا كان مستوى الفكر الاقتصادي الذي تتضمنه تغفل في بدايتها هذه العلاقة الجوهرية محكوم عليها بالفشل[2] مما يعني أن سؤال النهضة لم يعد نسير خلف من؟ و إنما كيف نستطيع أن نحقق نموذجنا ؟

وفي طرح مشكلة تكوين المعادلة الاجتماعية فهي تتكون بطريقتين : إما أن تصنعها الأيام بتكرار التجارب التي تتحول بالتدريج إلى عادات مستقرة تطبع تلقائيا السلوك الفردي والجماعي بطابع الفعالية، وإما تتكون تحت إشراف إرادة هادفة تريد ما تفعل وتفعل ما تريد[3]. هنا يجد المجتمع الإسلامي نفسه في حالة من اثنين:

---

[1]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص65.

[2]- وسيلة بعيش خزار، منهجية التجديد في فكر مالك بن نبي، **herms journal** ، جامعة القاهرة ، العدد4 ، المجلد 2، 2013، ص24.

[3]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص95.

1- إما أن يترك الأيام تصوغ معادلته الاجتماعية أو تعيد صياغتها لتمكينه من مواجهة التحدي الذي يوجهه له عالم اقتصادي غريب عنه، وهذا طريق طويل تعبده تجارب ومحن مثل الذي عاشها الخبير الجزائري في مخبره، أو مثل التي عاشها الشعب الاندونيسي أيام تطبيق مخطط شاخت، فهذه التجارب حتى الفاشلة منها تكون بتكرارها وبالتدريج العادات المستقرة التي تصير بالتالي معادلة اجتماعية تطبع النشاط بالفعالية[1].

2- وإما أن تطرح المشكلة صورة منهجية مثلما فعلت اليابان والصين، أو مثلما فعل تايلور ومدرسته في الغرب الذي اكتملت معادلته الاجتماعية في صورة النظرية التايلورية.

ثانيا- الإنسان من الفرد الخام إلى الشخص: (من الفطرة إلى الفكرة):

تناول مالك بن نبي مفهوم الفرد من زاويتين مختلفين،والمعيار الأساس للتمييز بينهما هو مدى خضوع الفرد للتكييف الحضاري الذي يستهدف تغيير وضعيته البدائية التي خُلق عليها أم لا، ولهذا فهو تحليل نفسي تربوي لشخصية الإنسان المسلم باعتباره نتاج تراكمات عصور الانحطاط[2]، وعلى العموم لا يكون للإنسان إلا أن يكون في إحدى الوضعيتين، وضعية سلبية يمارس فيها حياته وهو لا يعلم شيئا عن هدف وجوده في الحياة فيغلب عليه اهتمامه بمطالبه العضوية التي يشترك فيها مع الحيوان أو وضعية إيجابية أدرك فيها معنى حياته فتميز عن غيره من المخلوقات.

1- **الفرد الخام:** يعتبر واحدا من المفاهيم التي استخدمها مالك بن بني لتوضيح الوضعية البدائية للإنسان، أي حالة الإنسان من لحظة ولادته أو قبل خضوعه لأي أنواع التكييف التربوي الذي يستهدف إعداده للاندماج في الحياة الاجتماعية وتبوأ موقعه في المجتمع والشروع في القيام بالدور الذي ينسجم مع استعداداته الفطرية ومهاراته المكتسبة، وفي هذه المرحلة يكون الفرد بمثابة المادة الخام الجاهزة للتشكيل أو القولبة أي للصياغة حسب رؤية المجتمع الفكرية وغاياته وأهدافه، ويوضح مالك بن نبي هذه الوضعية بقوله:" إن الطبيعة تأتي بالفرد في حياة بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله"[3].

---

[1]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص 96.

[2]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص228.

[3]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص65.

فالإنسان الفرد هو ذلك الكائن ينتمي إلى النوع، ويخضع كليا لتوجيهات جميع غرائزه ليحفظ بقاءه ويحقق ذاته وفق ما تمليه عليه معادلته البيولوجية فعندما نعيد الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التي قدمناها نجده في الحالة التي يطلق عليها المسلمين كلمة الفطرة؛ أي مع جميع غرائزه كما وهبته إياه الطبيعة فالفرد في هذه الحالة ليس في أساسه إلا الإنسان الطبيعي غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه إلى عملية التكييف[1].

معنى ذلك أن الإنسان يواجه الحياة لحظة ميلاده وهو فرد خام مفعم بطاقة حيوية تظهر على شكل استعدادات ومواهب وقدرات كامنة تؤهله للقيام بالوظيفة التي خلق من أجلها أحسن قيام إذا أحسن تكييف هذه الاستعدادات من جهة وتأهيله لهذه الوظيفة من جهة أخرى،وفي هذه الوضعية يكون الدافع الأساس للسلوك البشري هو المحافظة على النوع واستمرار البقاء لا غير، ومن بين الصفات الوراثية التي يطلق عليها بن نبي اسم الطاقة الحيوية الكامنة في الإنسان ثلاث أشكال :الغذاء، التملك والتناسل[2].

إلا أنه في حالة تمادي هذه الحالة البشرية تنقلب حياة الإنسان إلى أشبه ما يكون بحياة البهائم لاشتراكها معها في جعلها محور اهتمامها الاستجابة لمطالب الجسد العضوية ليس إلا، وقد تترتب عن هذا الانحراف من المفاسد في حياة البشر ما يفرغها من مبررات وجودها باعتبارها حياة ذات رسالة تميز الوجود البشري عن سائر المخلوقات[3]، كما أطلق مالك على إنسان هذه الوضعية من التاريخ بالإنسان الطبيعي أو إنسان الفطرة.

2- **الطاقة الحيوية** وللإشارة فإن مالك بن نبي استخدم عدة مصطلحات للتعبير عن مفهوم الطاقة الحيوية ففي موضوع أول استخدم عبارة الغرائز ليدل على الطاقة في أبسط معانيها البشرية من حيث أنها تعبير عن الحاجات البشرية الأساسية، وفي موضع آخر عبر عنها بالصفات البدائية التي تربط الإنسان بالطبيعة الحيوانية، كما استخدم أيضا عبارة الصفات النوعية ليعبر عن الصفات التي ورثها الإنسان من الأجيال السابقة وتعكس استمرار النوع[4].

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص109.

[2]- فاطمة الزهراء سعيداني، مرجع سابق، ص47.

[3]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص229.

[4]- المرجع نفسه، ص ص239-240.

3- **الشخص أو الفرد المكيف:** قال مالك بن نبي:" أولا وقبل كل شيء تغيير في المجال الثقافي، ذلك المجال الذي يدين له الفرد حتى يصبح شخصا، بمعنى أن الفرد متى أصحب له شبكة علاقات اجتماعية تغير وأصبح شخصا "[1]، أي أن مالك بن نبي يعبر بهذا المصطلح عن المرحلة الثانية التي يكون عليها الكائن الإنساني أي الشخص هو الفرد الخام الذي تم إخضاعه لعملية تكييف واشراط وهو الشخص المؤهل للاندماج والانتماء إلى المجتمع من جهة، والمؤهل للقيام بالأدوار الاجتماعية التي يتطلبها منه انتماؤه لهذا المجتمع من جهة أخرى[2]. لذا يقوم المجتمع بتكييفه وتشكيله من جديد طبقا لأهداف اجتماعية راقية تتجاوز النزعات الفردية بحيث أن المجتمع ليس مجرد عدد من الأفراد وينبغي أن نحدد هنا أن وحدة المجتمع ليست الفرد، ولكنها الفرد المشروط المكيف، فإن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة بحيث يستطيع الفرد أن يتجاوز بعضا من صفاته التي تربطه بالنوع ويرتقي بذلك لاكتساب صفات اجتماعية ويتم ذلك عن طريق إحياء سلطة ضمير الإنسان الذي يعكسها الإلتزام الأخلاقي والسلوكات المسؤولة وإيصالها بالمثل العليا لتوجيه عمله نحو غايات تعلو على درجة النوع لترتبط برسالة اجتماعية تليق بمكانته كانسان إذ أنها تساهم في تقدم النوع الإنساني[3].

لذلك فإنه غاية في الأهمية التميز بين اصطلاحي الفرد والشخص فهو الذي يحدد لنا موقع عنصر الإنسان من الدورة الحضارية ودوره من عدمه في صناعة التاريخ

4- **التكييف والإشراط:** أشرنا سابقا أن تطور الإنسان من الفرد إلى الشخص يكون منوطا بعملية التكييف والإشراط فماذا يقصد بها ؟

اقتبس مالك بن نبي مصطلحي التكييف والإشراط من أدبيات عالم النفس الروسي بافلوف (ivan pavlov) صاحب نظرية المنعكس الشرطي الكلاسيكية وإذا كان بافلوف قد استخدم مفهوم الإشراط في المجال النفسي الفيزيولوجي فإن مالكا قد حاول إضفاء بعد اجتماعي عليها بأن بيَن كيفيات تطبيقها في

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص27.

[2]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص232.

[3]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 29.

مجال التربية الاجتماعية للفرد أي في بيان أي الظروف النفسية يتم إدماج الفرد في شبكة العلاقات الاجتماعية وما هي الآليات التي يمكن استخدامها من أجل ذلك[1] .

إذا فالتكييف هو عملية انتقاء أو إحساس تجعل الفرد قابلا لمثيرات ذات طابع أكثر سموا كطابع أخلاقي أو جمالي وتعد هذه العملية من الوجهة النفسية المحضة عملية بناء للذات أو الأنا بعبارة أخرى هي عملية تحديد لعناصر الشخصية[2]، ومنه تصبح عملية التكييف ذات أهمية أولية للمجتمع، حتى يستطيع أن يوظف طاقات وجهود أفراد النوع في نشاط يصنع التاريخ، ويحقق الأهداف والغايات الكبرى من الوجود، ولذلك يؤكد مالك بن بني أن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه فردا إلى أن يصبح شخصا وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع[3].

ثالثا- توجيه الإنسان:

كما رأينا سالفا أن التوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت،فهنالك ملايين السواعد العاملة والعقول المفركة في البلاد الإسلامية، صالحة لأن تستخدم في كل قوت،والمهم أن ندير هذا الجهاز الهائل المكون من ملايين السواعد والعقول في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه[4]. والأكيد حسب طرح مالك بن نبي أن الشرط الأساس الذي يخرج الإنسان المسلم من وضع الفرد الطبيعي إلى حالة الشخص الفاعل، ومن حالة التبطل واللافعالية إلى حالة العمل والفعالية هي عودة سيطرة الفكرة الدينية وهذه النظرة أساسية في أي مشروع يستهدف إعادة تنظيم الطاقة، بغية إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي بغيابها صار الإنسان واقعا تحت تأثير محيطه المريض بدلا من أن يؤثر عليه، واقترح بن نبي لإعادة الروح لهدا الإنسان، إعادة تنظيم طاقته الحيوية وتوجيهها ويكون ذلك بالقيام بخطوتين:[5]

---

[1]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكرمالك بن نبي**، مرجع سابق، ص ص 242-243.

[2]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص28.

[3]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص29.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص84.

[5]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص216.

أولهما: تنظيم تعليم القرآن من مجرد الحرص على حفظه في الصدر وعلى اللسان إلى نوع من التنظيم يجعله يزاول تأثيره على المسلم كما لو أنه نزل من فوره.

ثانيهما: تحديد رسالة المسلم الجديدة في العالم، فبهذا يستطيع المسلم منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي وهو ما يمكنه من التأثير في محيطه بشكل تدريجي على عنصر القدوة، ويسمح له بالتالي بإعادة بناء القيم التي تأسس شبكة العلاقات الاجتماعية.

وإذا كانت عملية تغيير الإنسان تستدعي الخطوتين السابقتين فإنها تحتاج إلى عملية التوجيه وهو ما يؤدي إلى إدارة المجتمع في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه، ولهذا فليس التوجيه مجرد كلام أو تعليمات أو قرارات أو حب توجه إلى الناس في مناسبات محدودة، وإنما هو أداة حاسمة لمشروع حضاري متكامل ومستمر يقوم على أساس رؤية فكرية واضحة عن المشروع وعن أهدافه وعن شروط النجاح في تحقيق هذه الأهداف، وانسجام وتكامل في حركة المجتمع نحو تحقيق أهدافه التاريخية بحيث تنضبط كل الجهود المبذولة من طرف مؤسسات المجتمع وأفراده على السواء بخطة مدروسة لتصب في نهاية المطاف في نقطة تجسيد الطموحات التي يشترك الجميع في حمل هم تحقيقها وهذا هو وحدة الهدف[1].

إن هذا النوع من التخطيط الاستراتيجي يقتضي اعتماد مبدأ التخطيط لأهميته القصوى في العالم المعاصر فالتخطيط يؤثر في الأوضاع الاجتماعية والتاريخية للإنسان والمجتمع معا، إذ أنه يشخص الغايات قبل تحقيقها كما أنه من الناحية الفنية يربط بين بعض المشكلات التي يصعب ربطها بغيره لتخلف العادات الذهنية عن العوامل الفنية في سرعة الربط بينها[2].

بمعنى أن الغايات الكبرى والأهداف النهضوية المنشودة لا تتحقق إلا من خلال التوجيه الدقيق لأفراد المجتمع وتحويل الطاقات المعطلة إلى طاقات فاعلة من خلال التوزيع الدقيق للأدوار كل حسب اختصاصه ومواهبه وينتج عن هذا استغلال أمثل للوقت من جهة كما يتجلى من خلال مردودية إيجابية للفرد من جهة ثانية[3]، ومما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا التوجيه لن يكون فعالا إلا إذا أخذ شكل رسمي تسهر

[1]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 249.

[2]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص 217.

[3]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص54.

عليه مؤسسات مختصة في توجيه العمل وخاصة منها المهتمة بتوجيه اليد العاملة العاطلة والمؤسسات الاقتصادية المختصة في توجيه رؤوس الأموال المحلية والأجنبية توجيها صادقا من أجل تحقيق التنمية الشاملة التي تراعي الفرد و تعطيه فرصة في الحياة[1]، وتشمل عملية توجيه الإنسان ثلاث مداخل أساسية توجيه الفكر، توجيه العمل وتوجيه المال، سنعود للتفصيل فيها في مبحث مقومات بناء المشروع الحضاري كأدوية لعلاج داء الحضارة الإسلامية.

رابعا - فعالية الإنسان في تحريك التاريخ :

إن أصل اهتمام مالك بن نبي بمشكلة الفعالية يرجع إلى عجز المسلمين عن النجاح في إنجاز مشاريعهم المختلفة، فحيثما نظرت وجدت العجز والكسل والتعطيل هو الطابع العام الذي يطبع الفعل البشري المسلم و ليست هذه الوضعية النفسية التربوية وليدة اليوم، بل تمثل ما تمخضت عنه قرون الانحطاط والتخلف وزادته رسوخا مناهج التربية غير الأصيلة، سواء منها الإصلاحية أو التحديثية[2]. وأكد على المعادلة اللاجتماعية هي التي تحدد فعالية الإنسان فقال مالك بن نبي:"إنسان جميع أطوار التاريخ لا يتغير فيه شيء، بل تتغير فعاليته من طور إلى طور"[3]، وبناءا على ذلك فإن صناعة التاريخ في نظر مالك بن نبي تتم تبعا لتأثير طوائف اجتماعية ثلاثة هي: تأثير عالم الأشخاص، تأثير عالم الأفكار، تأثير عالم الأشياء.

ولكن عمل المجتمع ليس مجرد اتفاق عفوي بين الأشخاص والأفكار والأشياء بل هو مركب هذه العوامل الإجتماعية الثالثة بحيث يحقق ناتج هذا المركب في اتجاهه ومداه تغيير وجوه الحياة أي تطور المجتمع[4].

1- **في ماهية الفعالية:**إن معامل الفعالية يعني بكل بساطة عند مالك بن نبي العنصر المشترك بين مجموع العوامل الطبيعية والميتافيزيقة أي أنه العنصر الذي يساهم إلى حد ما في بعض الحياة النفسية في الحركة، مهما كان تشكل أو تكوين هذه الحركة[5]. تشترط الفعالية ثلاث عوامل حسب مالك بن نبي: إنها تشترط

---

[1]- قادة بحيري، **محطات إقتصادية من فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: شركة الأصالة ، 2018)، ص98.

[2]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 253.

[3]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص24 .

[4]- عمر نقيب وآخرون، **سؤال النهضة عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص ص 68-69.

[5]- الأخضر شريط، **مشكلة الإنسان في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عن مالك بن نبي**، (الجزائر:دار الخليل العلمية، 2013)، ص 96.

الطاقة وهي البذرة الدينية ثم الوسط الذي يعتبر أهم عامل مساعد على النمو ثم الفطرة [1] وجميع هذه الشروط مترابطة و لا يمكن فصل واحد عن الآخر.

إن معامل الفعالية يقوم على أساس البذرة الدينية لأن هذه الأخيرة تعمل على إعطاء الطاقة للمحرك (الإنسان)، فهي التي تزوده لأن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية أي تعلمه كيف يتحضر. أما العنصر الثاني لقيام الفعالية فهو عامل الوسط إن مجتمعا كالمجتمع الذي قام بعد عصر الانحطاط ما كان عليه ليقوم من نومه لو أتينا له بحالة كحال غار حراء السبب هو وسطه المتفسخ حسب تعبير بن خلدون، أما الشرط الثالث فهو الفطرة والمقصود به أن مجتمع الفطرة يكون أكثر تجاوبا مع الفعالية من المجتمع السياسي لأن كل شيء يسمى سياسة يصبح آنذاك – أي مرحلة الانحطاط- يصبح فلسفة، وأن مجموع الأفكار المزاحمة للفكرة الفطرة قد تشل أو تحد من فاعليتها. وفي ذلك قال مالك بن نبي: "والفاعلية تكون أقوى في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع وأنشط الحركات وأقوم التوجهات"[2].

إذا يمكن القول أن الفعالية هي عبارة عن ظاهرة مكتسبة تنمو مع الفرد إذا ما تحققت البذرة الدينية وتوفر الوسط الداعم أي المجتمع الذي يقدم ضمانات للفرد مهما كانت قيمته، والفطرة النقية لا مخلفات الحضارة إذا ا تحققت هذه الشروط سعى الإنسان إلى تغليب مصلحة المجتمع على مصلحته الخاصة وهو ما يدفع بالفاعلية للنمو. عبر مالك بن نبي عن ذلك بقوله: "إن الفاعلية تنمو تدريجيا مع تعقد المصلحة "[3] - يقصد التعقد هنا بمعناه الإيجابي- أي أن الإنتاج الإجتماعي يرتقي بقدر ما يكون النشاط الفردي موجها لسد حاجات غير فردية، وفي هذا المعنى يرجع كثرة الفاعلية بالناحية النفسية مقارنة بها مع الناحية السياسية لأن المجتمع أكثر فاعلية في كل من التوجهين الرأسمالي والاشتراكي فحتى إن اختلف التفسير السياسي لتوجه وإيديولوجيا كل من المعسكرين، إلا أنهما كفلا من الناحية النفسية للفرد ضمانات اجتماعية واحدة.

---

[1]- الأخضر شريط، المرجع السابق، ص ص 102-103.

[2]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص131.

[3]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص36.

2- ميادين الفعالية:

للفعالية في فكر مالك بن نبي ميادين كثيرة تعمل فيها وأغلبها منصب على الإنسان باعتباره المشكل الأساسي في تركيب معادلة الحضارة من خلال عقيدته وثقافته و أفكاره ومن هنا سوف نتحدث عن هذه الأنواع الثلاثة من الفعاليات: العقيدة، الثقافة، الأفكار[1].

بالنسبة لفاعلية العقيدة، أشار مالك بن نبي في أكثر من كتاب له أن المسلم لم يتخل عن عقيدته ولكنها تجردت من فعاليتها، وقد أخذ على بعض حركات الإصلاح التي ظهرت في العالم مطلع القرن العشرين إغراقها في الحديث عن العقائد المجردة على طريقة علم الكلام القديم، ففقدت رسالتها ودورها التاريخي، وحين قارن بن نبي بين منهج محمد عبده ومنهج محمد إقبال اكتشف الفرق بن المدرستين: مدرسة كلامية مع المشكلة الإسلامية في الإطار الذهني المجرد، ومدرسة عملية تهدف إلى تغيير جوهر الإنسان ومحيطه الاجتماعي، ومن هنا كان اختلاف المدرستين في رؤيتها للنهضة الإسلامية المرجوة حيث يقول: " إن المدرسة الإصلاحية بقيادة الشيخ محمد عبده صاغتها بلغة علم الكلام، بينما صاغها إقبال في مصطلحات أخرى، حين نبه على أن المطلوب ليس العلم بالله ولكنه في أوسع وأدق معانيه الاتصال بالله، ليس المطلوب مفهوما كلاميا، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة، وبحسب تعبيره هو تجلي هذه الذات العلوية"[2] ، وفي رأي بن نبي أن المدرسة الإصلاحية ظلت تعاليمها تهدف إلى تخرج متخصصين بارعين أكثر مما تتجه إلى تكوين دعاة مخلصين[3].

أما بالنسبة لفاعلية الثقافة، فكما رأينا سابقا أن بن نبي حدد أربع مكونات للثقافة وهي الدستور الأخلاقي والذوق الجمالي، المنطق العملي والتوجيه الصناعي، وعلى هذا الأساس تكون الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، عندها تكون الثقافة ضربا من التعليم الذي تجاوز حدود المعرفة التقنية إلى مجال الحركة الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، إذ ليست الثقافة "سوى تعلم الحضارة أعني استخدام ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشخاص وليس العلم سوى بعض نتائج الحضارة، أي أنه مجرد جهد تبذله عقولنا حين تستخدم في عالم الأشياء، فالأولى تحركنا وتقحمنا كلية في موضوعها وأما

---

[1]- وصفي عاشور أبو زيد، "فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي"، **مجلة رؤى**، عدد20، مركز الدراسات الحضارية، باريس، 2003، ص16.

[2]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص155.

[3]- المصدر نفسه، ص156.

الثاني فإنه يقحمنا في مجاله جزئيا، والأولى تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني، والآخر يخلق علاقات بيننا وبين نظام الأشياء"[1]، وأشار مالك بن نبي إلى أن كل كلمة لا تحمل نشاط معين فهي كلمة فارغة ميتة فكلمة الثقافة ليست سوى كلمة فارغة رنانة إذا لم تترجم على أرض الواقع، وتعمل على تغيير الإنسان في هذا الصدد قال مالك بن نبي:" إن الثقافة تحتوي بصفة عامة عددا من الفصول هي الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة الفنية، ولكن الأمر يقتضينا أن نتساءل كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف زمنية معينة أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية وفي مستوى أهداف الإنسانية"[2].

أما بالنسبة لفاعلية الأفكار، رأى بن نبي أن العمل التاريخي هو بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعا كما أشرنا سابقا، إلا أن أخطر هذه العوالم هو عالم الأفكار فالأمم قد تفقد عالم الأشياء وكثيرا من عالم الأشخاص ولكنها تستطيع بناء نفسها طالما ظل عالم الأفكار فعالا وقويا وحيا.

3- الفعالية في حقيقة الواقع الاجتماعي:

ذكر مالك بن نبي أن الأمة الإسلامية تملك مقومات الفاعلية المتمثلة في مصدرها من القرآن والسنة بعكس الحضارة الغربية التي رأى أنها لا تملك من مقومات الفاعلية ومصادرها ما تملكه أمة الإسلام، فوجد أن الفاعلية هي إحدى خصائص العقل الغربي وأن هذا العقل يخضع لمبدأ الفاعلية والتي لا يمكن النظر إليها بمعزل عن المرحلة الحضارية التي يعيشها الغرب والتي لا يمكن فصلها عن الإطار الحيوي فهي خاصية ناتجة عن نمط الثقافة الغربية التي ترتكز على القوة ومنطق الحسم كما أنها ناتج معادلة اجتماعية تجعل من حركة الإنسان في التاريخ ومدى تحقيقه لأكثر النتائج على المستوى المادي هي المقياس الحقيقي للفاعلية حيث توفرت هذه الخاصية عند الرجل الغربي على المستويين الفرد والاجتماعي[3].

وحينما انتقل مالك بن نبي إلى ملاحظة اللافعالية في المجتمع الإسلامي خلص إلى أن الذي ينقص البلاد الإسلامية عموما هو المنطق العملي، إضافة إلى أن العجز في الأفكار أنتج عجزا في المجال النفسي (مراقبة الذات) وفي مراجعة (النتائج)، ففكرنا لا يقيم علاقات بين النشاطات والجهود والوسائل

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص96.

[2]- المصدر نفسه، ص100.

[3]- وصفي عاشور أبو زيد، مرجع سابق، ص13.

من ناحية ونتائجها من ناحية أخرى ومفهوم المحصول لا وجود له في تربيتنا[1]، كما لاحظ كذلك أن النشاطات النموذجية في المجتمع الإسلامي يغلب عليها طابع التبديد والفقر والجهل، مما جعلها محدودة الفاعلية في الزمان والمكان، لذا أكّد بن نبي على أن اللافعالية ليست ناجمة عن ما يتعلمه المرء في المدرسة، وإنما هي ناجمة عن البيئة أي مرتبطة بالوسط الاجتماعي الذي ينشأ فيه الفرد حيث قال:"فالفرد لا يدين بصفاته الاجتماعية لتشكيله المدرسي، ولكن لشروط خاصة بوسطه، أما من حيث سلوكنا السلبي إزاء هذه المشكلة أو تلك فإن جميع أسباب اللافعالية الخاصة بوسطنا هي التي تجعل منا أشخاصا فاقدين للفعالية"[2].

ولذلك يجب أن تكون الجهود المبذولة في طلب العلم مرتبة بغايات عملية، فالفكرة التي لا تترجم إلى عمل، ولا تهدف إلى تحقيق آثار ونتائج عملية، تظل فكرة جوفاء لا معنى لها "فالعلم الذي لا يترجمه عمل يظل ترفا لا مكان له، في وطن ما يزال فقيرا في الوسائل والأطر، ففي هذه المرحلة بالذات لابد للاهتمامات أن تتركز في البلاد الإسلامية حول مفهوم الفعالية وعلى الخصوص في مجال التسيير ووسائله: الأداة والدولة"[3].

لهذا فمالك بن نبي رفض كل الأفكار المنفصلة عن الواقع العملي، وأكد على أن الفكر لا بد أن يكون مرتبطا بالعمل، لأن نجاح الأفكار وصحتها مرتبط بما تحققه من نتائج وآثار عملية على أرض الواقع، وبالمقابل رأى مالك أن ارتقاء الإنتاج الاجتماعي لمجتمع ما، وزيادة نشاطه يخضع لقانون هو أن الفاعلية تنمو تدريجيا مع تعقد المصلحة، أي أن الإنتاج الاجتماعي يرتقي بقدر ما يكون النشاط الفردي موجها لمصلحة عامة، فإذا كانت المصلحة هي التي تفسر لنا الفعالية، فما هي المؤثرات التي تختلف باختلاف المصلحة في عصور مختلفة أو في مجتمعات مختلفة؟[4].

فحين تعرف المصلحة العامة في المجتمع المصنع بأنها تلك التي تمد الفرد بالضمانات الاجتماعية في حدود معينة، بمعنى أن طاقة كل فرد يعيش في ذلك المجتمع مسخرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة لمصلحة

[1]- أحسن برامه، "دور الفكرة الدينية في بناء الحضارة عند مالك بن نبي"، **مجلة المعيار**، العدد 43، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة ،2018، ص238.

[2]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق ، ص77.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص39.

[4]- عبد الله بن حمد العويسي، **مالك بن نبي حياته وفكرة**،(لبنان : الشبكة العربية لأبحاث والنشر، 2012)، ص330.

عامة، وهذا يؤدي إلى أن يتكفل المجتمع للفرد بضمانات اجتماعية في مختلف مراحل حياته، فهي في المجتمع المتخلف لا تحمل ذلك المعنى، لأن هذا المجتمع لا يستطيع أن يقدم إلى الفرد الضمانات اللازمة فإنتاجه غير كاف لذلك وبناءا عليه فالفعالية في المجتمع الأول أكبر منها في المجتمع الثاني، وهذا الأمر يبين الفارق في مجال الفعالية بين مجتمعين مختلفين لكنه لا يفسرها، فبم تفسر هذه الظاهرة ؟

رأى مالك أن المجتمع المصنع يذهب في تفسيرها بناءا على منطلقاته الأساسية فالمجتمع الرأسمالي يفسرها بالتنافس والصراع الفردي، أما المجتمع الاشتراكي فيفسرها بالمصلحة العامة[1] .

ولا يقر مالك بن نبي هذه الرؤية في تفسير الفعالية، بل رأى أن السبب الرئيسي لهذه الظاهرة يرجع إلى الناحية النفسية، واعتمد في ذلك على تحليل الطاقات الاجتماعية نفسها لاكتشاف سر فاعليتها.

وإن أي طاقة اجتماعية يحللها بن نبي إلى ثلاث عناصر أولية: اليد، القلب، العقل لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها، والعملية الاجتماعية نفسها لا تخرج عن هذه العناصر، فهي تصدر حتما من دوافع القلب ومن توجيهات العقل، ومن حركات اليد والفعالية تكون أقوى في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع وأقوم التوجيهات وأنشط الحركات[2]، والفعالية مرتبطة بالإرادة، فالطفل الذي يقود الجمل هو فاعل لأنه يملك الإرادة، بينما ينقاد الجمل لأنه يفتقد لهذه الإرادة، وعلاقة الطفل بالجمل مثلا علاقة دولة صغيرة كانجلترا بمجتمع ضخم تستعمره كالهند، ويستطيع القارئ طبعا أن يرى فائدة هذا التحليل في أوضاعنا الراهنة، فالفرد في مجتمع معين تمر عليه حالات يكون فيها فاعلا وحالات أخرى لا يكون فيها كذلك، وبرأي بن نبي أن الفاعلية تستثار في الأفراد حين يسود القلق والشعور بالخطر وتظهر الفكرة التي تحدد له طريق الخلاص[3] .

إذا يمكن القول أن الفعالية هي الممارسة المكتسبة والصحيحة للعملية الاجتماعية من قبل الإنسان الفطري صاحب البذرة الدينية في وسط اجتماعي يكفل النواحي النفسية للفرد بهدف تحقيق صالح الجماعة.

---

[1]- عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص331.

[2]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص 38.

[3]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص64.

4- **فعالية الإنسان المسلم:**

مشكلة الفكر الإسلامي أن الإنسان مغيب كمركز ومعلم، وحاضر كمهتم وموضع هامشي في كل المقدمات الفكرية. من أجل ذلك حاول مالك بن نبي أن يلفت الانتباه كون أي مشروع فكري أو إصلاحي لا يضع الإنسان مشكلته الجوهرية يكون حتما مشروعا فاشلا منذ لحظة ميلاده[1]، لهذا رأى مالك بن نبي أن فاعلية الإنسان هي التي تتصف بالتغير أثناء حركة التاريخ، فحينما تغيب يحل الركود والسكون محلها تؤدي إلى عطالة المجتمع وتخلفه، وحينما تفعل بالضمة و يحل النشاط والحركة، يتم من خلالها توجيه التاريخ وحركته وفق الأهداف التي خططها الإنسان[2].

غير أن أغلب المفكرين اعتقدوا أن الخلل يكمن في شيء خارج عن الإنسان، فالغزالي جعله في علوم الدين، وابن رشد في العقل وابن خلدون في طبيعة العمران البشري... ، وهذا كله من أسباب الأفول، لأن الذرية كانت قد انغرست في العقل الإسلامي.[3]

هنا يتضح الدور المحوري للإنسان كعنصر أساسي في تفعيل العلاقة بين التراب والوقت، لأن الحضارة عند مالك بن نبي لا تقوم إلا إذا احتوتها دافعية حضارية مثلها في المركب الديني، وهذا الأخير لن يؤثر لا في التراب ولا في وقت، وإنما في الإنسان هذا العنصر المتكون من الروح والعقل والغريزة، فيهبه العزيمة لصنع توليفة حضارية بتركيب سائر مكوناتها، ولعل من يدرس تاريخ الحضارة الغربية "توينبي" أو : "ماسيس": يرى أثر الفكرة المسيحية في تركيبها، وكذلك من يدرس الحضارة الإسلامية يرى في تركيبها أثر الشرارة التي نزلت من السماء على غار حراء، وكذلك يرى من يدرس الحضارة البوذية أثر فكرة "كوتاما" بوصفها دينا في تركيبها[4] .

فإذا اعتبرنا أن رصيد الإنسانية من الوقت موزع بالتساوي بين الجميع، وأن التراب كإمكان حضاري أو كمادة أولية موزعة هي الأخرى عبر جغرافيا العالم، فإن التفسير الوحيد للانحطاط الحضاري في مجتمع ما إنما

---

[1]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص50.

[2]- محمد لعاطف، المرجع السابق، ص61.

[3]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة و مكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص53.

[4]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص201.

يعود لتخلي الإنسان عن دوره في استثمار الوقت والتراب وتفعيل العلاقة بينهما لتحقيق الإنجاز الحضاري[1]، وعليه فإن دراسة الإنسان هي الطريق الأوحد لإحداث القفزة والقطيعة معا، إن الركود والانقطاع عن صناعة الحدث التاريخي تعود كون الإنسان فقد مسوغات الحركة بمعنى آخر فقد إرادة التغيير[2].

لذا دعا مالك بن نبي إلى التحرر من جميع ضروب العطالة التي توقف الجهد، ومن سائر أعذار العطالة التي تبرر كسل الإنسان، ويضع على كاهل التربية الشعبية والمدرسية مهمة في تبصيرها للشخص أن ليس هناك شيء سهل ولا شيء مستحيل، وإنما لكل مشكلة واقعية حلها الذي تنحصر القضية في تطبيقه، بالجهد الذي يستلزمه ويطلب من الإنسان أن يحول ثروته إلى رأس مال ذي فعالية اجتماعية[3]، وأكبر مثال على أن الإنسان سخر فاعليته واستطاع التعجيل بالحركة الطبيعية نجد أن التحلل الطبيعي لمادة اليورانيوم والذي يستغرق زمنا طولا جدا يتجاوز العمر الطبيعي للإنسان إلا أنه من خلال العمل الكيميائي استطاع تحليله في بضع ثوان، ومنه فإن قادر على التعجيل بحركة التاريخ في عملية التركيب الحضاري من خللا تحليل منتجات الحضارة أولا ثم القيام بتركيبها من جديد وفق منظوره الخاص وغاياته الكبرى في الوجود[4].

بهذا نخلص إلى أن مشكلة الحضارة تستوجب حل ثلاث مشكلات جزئية:[5]

1. مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجام مع سير التاريخ
2. مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية
3. مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد

5- الفعالية والمثقف:

كما أن بن نبي قد سعى أيضا إلى دراسة العلاقة بين الفعالية والثقافة باعتبارها قيمة مهمة، أصبحت تمثل المعيار الراجح في قيم عصرنا، وباعتبارها أيضا من أهم القيم التي يجب على الدول التي تعيش اليوم

1- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص124.

2- عبد القادر بوعرفة، **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي**، ص37.

3- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص170.

4- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص44.

5- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص201.

حالة الانحطاط أن تسترجعها، وليوضح هذه العلاقة يضرب مثالا بموقف النخبة المسلمة من قضية مهمة بالنسبة للشعب الجزائري، وهي قضية الأمية وحق الالتحاق بالمدرسة، حيث كتبت مقالات كثيرة -النخبة المسلمة- تشجب هذه الظاهرة التي تعيق الحياة العامة وتشرح آثارها السلبية ونتائجها المنكرة في حياة الفرد، وتهاجم الاستعمار في خطب حماسية لأنه يجرم في حق الشعب ويمنعه من حقوقه وهكذا يمر الوقت والمشكلة تستفحل ولا تجد طريقها إلى الحل[1].

ليوضح هذا الموقف السلبي الذي لم يأت المشكلة من الوجهة التي تحل منها يقارنها بتجربة مماثلة أثناء الحرب العالمية الثانية، بعد أن قررت حكومة "فيشي" تمديد القرار الهتلري لنورنبرغ الذي ضيق على الفئة اليهودية في الجزائر وأخضعها لأحكام قاسية تخص الحياة التعليمية، وهكذا أصبح الفرد الجزائري واليهودي تحت طائلة مشكلة الأمية، غير أنه في الوقت الذي بقيت فيه النخبة المسلمة تعلن خطابها وتكتب مقالاتها، انبرى المثقف اليهودي الذي شعر بالأمية تهدده يجابه المشكلة نفسها، إلا أنه لم يكتب مقالة واحدة يستنكر هذا الإجراء، ولم يلق خطبة تشجب الأمية، ولكنه جعل من هذه القضية موضوعا لالتزام شخصي ولعمل مستقل، حيث تكونت مدرسة سرية في كل بيت، وتطوع كل متعلم يهودي مهندسا أو طبيبا .. ليزاول مهماته في تثقيف أبناء طائفته حسب مواقيت وبرامج ملائمة، وعندما عادت الأمور إلى طبيعتها وألغيت الأحكام الاستثنائية، وجدنا المجتمع اليهودي محصنا من هذا الداء، بينما زادت خطورة المشكلة بالنسبة للفرد المسلم وهنا يخلص بن نبي إلى نتيجة مهمة يفسر من خلالها فعالية المثقف اليهودي ولا فعالية المثقف المسلم، حيث يرى أن هذا الاختلاف ليس عائدا إلى شروط مادية لأن القوانين كانت قاسية على كلا الجانبين، ولا يمكن أن نرجعه إلى قضية علم أو تعليم، لأن برامج التعليم درس عليها كلا الطرفين بل إن المثقف المسلم كان يتفوق في كثير من الأحيان في الجانب العلمي على نظيره اليهودي وإنما هو عائد إلى الثقافة، فثقافة اليهودي هي التي منحته الفعالية لأن يتصدى لهذه المشكلة بالكيفية التي رآها مناسبة، بينما لم يتح ذلك للمثقف المسلم، لأن ثقافته كانت تعلي من جانب المطالبة بالحق على القيام بالواجب، فكان سلوكه وفق هذا الأساس السلبي واللافعال[2].

---

[1] - طاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 211-212.

[2] - المرجع نفسه، ص213.

المطلب الثاني: دور الإنسان في تفعيل عناصر الحضارة

عند تحليل أي نتاج حضاري سنجد أن الوقت يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية وأن التراب بدوره يشكل عنصرا أساسيا في تكوينه، وأن الإنسان هو الفاعل الذي وظف طاقاته الإبداعية للربط بين الزمن والتراب مشكلا بذلك هذا المنتج الحضاري. هكذا صاغ مالك بن نبي معادلته الحضارية: **الحضارة = إنسان +تراب+وقت**

ومن المعلوم أن ترتيب عناصر المشكل ليس من باب الصدفة والفوضى، وإنما يستند إلى معطى علمي، فكل ترتيب للعناصر السابق يعكس مدى حضارة في الواقع الاجتماعي الذي تنتمي إليه خلص عبد القادر بوعرفة إلى استنتاجات لتحليله من خلال اللامنطوق لمعادلة الحضارة إلى الحالات التالية :

أ- إنسان +تراب+وقت= حضارة فاعلة

ب- تراب + إنسان +وقت= حضارة مضطربة

ت- تراب +وقت +إنسان=حضارة آفلة

وكل معادلة إلا وتتناسب طردا مع مرحلة من مراحل الدورة الحضارية، وكل معادلة تعكس ظاهرة التحول من جهة أخرى، فكلما كان الإنسان مركز الاهتمام ومقياس وعلى كل الأشياء كانت الحضارة متواجدة في حلة الصراع، أو حسب تعبير "كروتشبه بيندتو" يكون الإنسان دخل حركة التاريخ الحي وخرج من سكونية التاريخ الميت[1].

أولا- دور الإنسان في تفعيل التراب وتكيفه:

يعتبر التراب عنصرا أوليا من عناصر معادلة النهوض الحضاري عند مالك بن نبي غير أن من خصائص هذا العنصر أنه مادة جامدة لا تمتلك القدرة الذاتية على الحركة والتحول، في حين أن الإنسان كعنصر أساس ومحوري وفاعل في معادلة الحضارة يمتلك القدرة الكافية للتأثير في محيطه الطبيعي وهكذا فإن طبيعة علاقة الإنسان بالتراب هي التي تحدد موقعه بالنسبة للحضارة فإما أن يخضع هذا الإنسان للطبيعة ولا يبذل جهدا كافيا لتوظيفها لصالحه فيبقى أسير بدائيته، وإما أن يستفيد من خبراته المعرفية

[1]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص ص 50-51.

وتتحرك بداخله إرادة ورغبة لتجاوز واقعه البدائي فيسعى لتكييف وتفعيل مختلف الإمكانات المتاحة لصالح غاياته الوجودية [1].

إذن فمعنى التراب هنا ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن فقد تعمد مالك بن نبي ألا يستخدم كلمة مادة فقال التراب لأن التراب يتصل به الإنسان بصورتين:

- **الجانب التشريعي:** صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية في المجتمع الذي يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية، فالتراب هنا شيء حيوي في المجتمع من حيث التشريع.
- **الجانب الفني:** وهو يتصل به بصورة أخرى من ناحية علم التراب والمعلومات التي تتصل به كالكيمياء وغيرها، فالتراب يعني به هذين الجانبين، جانب التشريع وجانب السيطرة الفنية والاستخدام الفني[2].

هذا يعني أن مدلول مصطلح التراب أوسع ليشمل كل ما فوق الأرض وما في باطنها من ثروات وموارد طبيعية، فهو يحمل دلالات المواد الهام الأساسية التي يمكن لأي دورة حضارية أن تبدأ منها، والتراب يتصل بالإنسان في أكثر من ناحية فهو عنصر من عناصر تخلقه الأول، ثم أنه يمثل له السكن والوطن ويرمز إلى العالم وإلى كوكب الأرض مشرح استخلاف الله للإنسان، ومكان أداء رسالته[3].

1- **قيمة التراب الاجتماعية:** حين تحدث مالك عن العنصر الثاني من المعادلة وهو التراب، يرى أنه لا يبحث في خصائصه وطبيعته، ولكنه يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأم مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الإنحطاط.

والذي يقرب لنا المقياس السابق أن التراب في أرض الإسلام عموما على شيء من الإنحطاط بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه وأعطى مالك بن نبي مثالا عن الجزائر، حيث إن الأرض الزراعية بدأت تتقهقر رويدا أمام غزو الصحراء فأكفان الرمال تمتد هناك حيث كان يوجد قطعان الماشية والأرض الخضراء وهكذا يذهب تراثنا الحيوي تراث اللحم والدم يذهب هباءا فعلى طول الخط الذي يمتد من جنوب

---

[1]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص ص 68- 69.

[2]- مالك بن نبي، **تأملات،** مصدر سابق، ص ص 170-171.

[3]- المصدر نفسه، ص170.

تونس إلى جنوب مراكش تتقدم الصحراء كل سنة والسبب في ذلك بلا شك يعود إلى الإقلال من الأشجار والغابات إقلالا مبالغا وبخاصة في الأعوام الأخيرة ويبدو أن هذه الظاهرة الطبيعية تعم كل البلاد الإسلامية وليست أرض البادية في أصلها إلا أضرا خضراء مخصبة صالحة للزراعة حولتها الأيام إلى ما هي عليه الآن وهي جادة في تخريبها حتى تبلغ المأساة منتهاها عندما تتعذر الحياة فيها على الحيوان بعدما تعذرت على النبات[1]، هذا التحول في الأرض الخصبة إلى فلاة ثم إلى صحراء يؤدي إلى تحول في الحياة الاقتصادية، فقد تتحول أولا حرفة البلاد من الزراعة إلى رعي الماشية، ومن هذه إلى لا شيء، وإن هذا التطور الطبيعي ليفرض على الحياة البشرية أن تتبع هذه الدورة، ونتيجة هذا التكيف تظهر في النهاية في صورة حياة اجتماعية راكدة هي"الحياة النباتية" وإن الإنسان ليدرك هذا التطور حين لا يجد في يده من الوسائل ما يرد به غائلة الصحراء فيترك العمل، حيث لم تعد له حاجات يطلب إشباعها[2].

2- **تفعيل الإمكان الحضاري:** مالك بن نبي عندما تطرق لعنصر التراب يؤكد على دور الإنسان في استغلاله وتحويله لما لذلك من أثر على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فالأرض هي مسرح التحضر وعليها يكون استقرار الإنسان ومن مرافقها السطحية والباطنية يرتفق لاستيفاء حاجاته وتنمية أساليب حياته.

فالإنسان الطبيعي الأول كان يعتمد على الطبيعة مباشرة فيما يتعلق بغذائه ولباسه ومسكنه، في حين أن إنسان المجتمع الحضاري تفاعل تفاعلا إيجابيا مع الطبيعة، وما تتضمنه من عالم الأشياء أو ما أطلق عليه مالك بن نبي بالإمكان الحضاري[3]، وقال في ذلك: "فالانتقال من الحياة البدائية الراكدة إلى الحياة العاملة الناشطة، هو الذي يسجل إذن بداية حضارة ما أو نهضة معينة، لكن هذا الانتقال يظل في التاريخ من الظواهر غير المفهومة لو أنه استلزم وسائل أخرى غير التي تقدمها البيئة، ولو أنه استخدم في الحصول على تلك الوسائل شيئا غير ما منحه من قدرات طبيعية يسيطر بها على ذاته وعلى أرضه وعلى وقته"[4].

---

[1]- سليمان الخطيب، المرجع السابق، ص ص 82-83.

[2]-المرجع نفسه، ص83.

[3]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 71.

[4]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص98.

ومن نتائج هذا التفاعل ترويض الطبيعة، وتكييفها لصالح الإنسان والتحرر من القيود التي فرضتها عليه لزمن طويل، غير أن هذا الترويض للطبيعة والتحرر منها إنما هو نتاج المعرفة وتراكمها عبر الزمن وتحويل هذه المعارف إلى منجزات حضارية تحقق للإنسان رفاهيته وسعادته في بعض جوانبها، فمثلا هو لكي يحصل على غذائه نجده يكيف التراب تكييفا فنيا، بينما الإنسان البدائي كان يلتمس غذاءه من الأرض دون تكييف.

كما دعا بن نبي إلى ضرورة استخدام الوسائل العلمية المتاحة لحل مشكلاته، كمشكلة التصحر، ومشكلة الجفاف والإنجراف ... باعتبارها من المشكلات المركزية التي تعترض البلدان المتخلفة، ونبّه إلى ضرورة الاستفادة من الخبرة العالمية في هذا المجال سواء في إطارها الفني حين تضع أمام الإنسان الخبرة العلمية في إطارها النفسي حيت تضع أمام الشعوب نماذج رائدة تستدعي الإقتداء كنموذج المجتمع الفرنسي الذي تصدى لرمال المحيط الأطلسي التي كانت تهدد صحته ومصلحته طلية عشرين سنة فحول تلك المنطقة الفقيرة والخطيرة على الصحة، فأصبحت ملجآ صحيا للمرضى من جميع أنحاء العالم[1]، أو نموذج الإتحاد السوفياتي الذي واجه أزمة الجفاف بأن عيَّن حوالي سنة 1892 العالم "دو كتشايف" لدراسته فأسس معهدا علميا وُلِدَ فيه علم جديد هو علم التربة[2] .

من المشكلات المتعلقة بهذا العنصر كذلك مشكلة الترحل التي وإن كانت لصيقة بمشكلة الإنسان، إلا أن لها صلة بالتراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية، هذه المشكلة التي لا يمكن أن تحل إلا من خلال استقرار الإنسان لأن استقراره هو الشرط الأول الذي يتيح له استثمار هذا الإمكان الحضاري الهام، وقد دلل بن نبي على هذا عندما أشار إلى النواة الأولى للحضارة الأوربية التي ارتبطت منذ بداتيها بالأرض التي تفاعل معها الإنسان الأروبي بجهده، ففرضت عليه نزعة الاستقرار نمطا خاصا من الحياة الاجتماعية، طور مفهوم الملكية، فأصبح يعيش في مجال حيوي مكيف طبقا لضروب نشاط موسمية منتظمة، فتكون لديه مفهوم العمل اليومي وفكرة الزمن الاجتماعية ونتج عن تطور هذه الحياة الروح القروية، وتطورت حياته شيئا فشيئا لتقوده إلى ما يسمى اليوم الحضارة الصناعية[3].

---

[1]- طاهر سعود، مرجع سابق، ص222.

[2]- مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، مصدر سابق، ص105.

[3]- طاهر سعود، مرجع سابق، ص ص222-223.

فالتراب (الإمكان الحضاري) بعدما كان في المراحل البدائية مظهرا من مظاهر الألوهية، وخضوع الإنسان خضوعا كليا له، تحول إلى أداة طيعة يوظفها الإنسان لأغراضه الحضارية وفق ما يحدده من أهداف وأكبر دليل على ذلك أن العرب قبل الإسلام خضعوا وبجلوا أوثانا صنعوها بأيديهم من التراب والطين فلما بزغ فجر الإسلام ونمت عقيدة التوحيد بذواتهم وغرست روح الفكرة بأذهانهم كسروا أصنامهم وجعلوا من التراب مسجد قباء الذي انطلقت منه تباشير الحضارة الإسلامية الأولى.

ثانيا-تكييف الإنسان لعنصر الوقت و تحويل الزمن الضائع إلى إنجاز حضاري:

إذا كان الإنسان هو خليفة الله في الأرض والمكلف بعمارتها، وإذا كان التراب هو ميدان حركته والإطار المكاني لعبادته ونشاطه، فإن الوقت هو الإطار الزمني لنشاط الإنسان وحركته وله قيمته وأهميته الحضارية، إلى جانب قيمتي الإنسان والتراب، ولا يمكن تجاهل قيمته فهو الحياة كما قال " حسن البنا" في أحد رسائله:" الوقت هو الحياة فما حياة الإنسان إلا الوقت الذي يقضيه من ساعة ميلاده إلى ساعة الحياة"[1].

استهل مالك بن نبي حديثه عن عنصر الزمن كعامل من عوامل الحضارة بالحديث الشريف:" وما من يوم ينشق فجره إلا و ينادي :يا ابن آدم، أنا فجر جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنم مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة" والذي يتضمن إشارة واضحة إلى أن الوقت يتميز بالحركة والصيرورة وذلك لأن اطرادات التاريخ لا يقبل النكوص على أعقابها، وبعبارة أخرى فالزمن لا يدور في حلقة مغلقة[2]، وقال مالك بن نبي في وصفه للزمن عند تحليل العنصر الثالث لعناصر الحضارة في مُؤَلَّفِ شروط النهضة :" الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل. فهو يمر خلال المدن يغذي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلل نومها بأنشودة الساعات التي ذهب هباء، وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب ومجال كل فرد، بفيض من الساعات اليومية التي لا تغيض، ولكنه في مجال ما يصير ثروة وفي مجال آخر يتحول إلى عدم، فهو يمرق خلال الحياة ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحها له ما أنجز فيه من أعمال"[3]، وكأن مالك بن نبي يأخذنا بحسه الأدبي الرفيع بصبغة علمية دقيقة ليروي لنا قصة ضيف عزيز وغالي لا يقدر بثمن ألا وهو الزمن،

---

[1]- صالح بن عبد الرحمان بن صالح المسفر، **التربية وقضية الحضارة في كتابات مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير ، قسم التربية الإسلامية والمقارنة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص225.

[2]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص44.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص145.

يزور كل الشعوب دون تمييز عرق أو لون إلا أنه يصادف نوعين من المجتمعات مجتمع متفطن حكيم عرف قيمته فاستثمره واغتنم ضيافته التي لا تتكرر ومجتمع لم يدرك ما فيه من نعم فصار الضيف عنده عدم .

تتحدد فكرة الزمن عند مالك بن نبي بمعنى التأثير والإنتاج[1]، أي بالقيمة الاجتماعية، للزمن عندما يتحول إلى ساعات عمل وباعتبار دخوله في تكوين الفكرة والنشاط والمعاني والأشياء، ويرى أن الزمن خلال مفهوم ساعات العمل هو العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت وهو يرى أن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة ولا أن تستعيدها إذا مضت، والوقت عند بن نبي ثروة ثمينة قد تكون مستغلة وقد تكون معطلة، وهذه الثروة بالنسبة للعالم الإسلامي هي معطلة، إذ قال في هذا الشأن:" فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمى الوقت ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم لأننا لا ندرك معناه، ولا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ"[2].

1- نحو الزمن الاجتماعي:

رأى بن نبي أن استغلال الوقت في المجتمع يتبع مرحلته التاريخية، فهو في مرحلة من تاريخه يقدر الزمن قدره، ويحسب للساعات حسابها، وفي مرحلة أخرى لا يساوي الزمن بالنسبة إليه سوى العدم، ولأهمية الزمن أكّد بن نبي على أن الواجب يقتضي تكييف الوقت وتحويله إلى زمن اجتماعي، بإدماجه ضمن العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات[3] وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج وهو معنى الحياة الحضارية التي ينقصنا[4]، وقد يُظَنّ أن مالك بن نبي قصد بالزمن عمر الفرد، ولكن الأمر ليس كذلك فالزمن عنده أكثر شمولا، لأنه يدخل في اطراد الحضارة ومنتجاتها بما في ذلك الإنسان[5].

[1]- نورة خالد الأسعد، مرجع سابق، ص146.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص146.

[3]- مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، مصدر سابق ص60.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق ص146.

[5]- عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص411.

عاب مالك بن نبي على العالم الإسلامي عدم اهتمامه وتقديره للوقت الذي ينتهي إلى عدم لأنه لا يدرك معناه ولا تجزئته الفنية ولا يعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالا وثيقا التاريخ بل لم يستوعب مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط في تكوين المعاني والأشياء، كما أشار مالك بن نبي إلى أهمية استغلال الوقت اليومي بقوله أنه يجب أن: "نُعَلِّم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميا لأداء واجب فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية في جميع أشكالها. فإذا ما استغل الوقت هكذا فلم يضع سدى ولم يمر كسولا في حقولنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة".[1]

ختم مالك تناوله عنصر الوقت من كتابه شروط النهضة بمثال وهو المعروف عليه إرداف الأمثلة والتجارب العالمية والإنسانية بهدف توضيح الفكرة وتقريب المعنى واستخلاص العبرة، بتجربة ألمانيا عام 1945 عقب الحرب العالمية الثانية التي خلفت وراءها بلدا قاعا صفصفا، حطمت فيها كل جهاز للإنتاج ولم يتبق لها من شيء تقيم على أساسه بناء نهضتها، وبعد عشر سنوات نرى معرض ألمانيا يفتح أبوابه بالقاهرة في شهر مارس 1957 فتذهلنا المعجزة، إذ ينبعث شعب من الموت والدمار، وينشئ الصناعات الضخمة.ولو أننا حللنا تلك المعجزة لوجدنا فيها عوامل شتى لا سبيل إلى إنكارها من بينها الاقتصاد في الجهاز الإداري وفي التكاليف الإدارية، فقد أصبح كثير من أعمال الحكومة يقوم به أفراد الشعب كواجب عليهم، ولكن العامل المهم من هذه العوامل جميعها هو الزمن، فقد فرضت الحكومة عام 1948 على الشعب الألماني كله نساءا وأطفالا ورجالا التطوع يوميا ساعتين يؤديها كل فرد زيادة على عمله اليومي بالمجان، من أجل الصالح العام فقط[2] .

2- توافق الرؤى البنابية والنظرية التايلورية

تتفق نظرة مالك بن نبي لأهمية الزمن مع مضمون نظرية الإدارة العلمية التي يُعْتَبَرُ فريدريك تايلور هو المؤسس لها والتي تهدف إلى تحقيق كفاية أداء العنصر البشري والإمكانات المادية المستخدمة في الإنتاج وترتيب أدوات الإنتاج ترتيبا منطقيا عن طريق دراسة الوقت والحركة وذلك من خلال تقرير

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص214.

[2]- المصدر نفسه، ص ص147-148.

الحركات الضرورية للعامل الممتاز كي يؤدي العملية الموكلة إليه في أقصر وقت وبأقل جهد ممكن، ثم يدرب باقي العمال على هذه الحركات نفسها حتى يتقنوها وقد أحدثت هذه النظرية ليس في المجال الصناعي للحضارة الغربية فقط بل امتدت إلى مناحي الحياة الاجتماعية حيث ازداد اهتمام الفرد بالوقت والاستفادة منه وحسن توزيعها بين العمل والترفيه[1].

المطلب الثالث: بناء الإنسان الشاهد

من أهداف التجديد تقديم مواصفات للإنسان الشاهد إذ يتضح جليا أن بن نبي أسس نظريته من باب التنظير لإنسان جديد يدخل الألفية الثالثة بكل قوة وعزم حضاري واضعا مفاهيم جديدة عنه وفق معطيات موضوعية وأخرى ذاتية جاعلا من الإنسان الشاهد نموذجا ومثالا حيا لما ينبغي أن يكون عليه[2] وهذا البناء يعتمد على تجديد عقيدة المسلم وتفعليها اجتماعيا وإعادة تشكيل عقله وفق ترشيد أفكاره. وهكذا يتجلى الدور الحضاري للإنسان الجديد.

أولا- التجديد العقدي وإحياء الدور الاجتماعي للدين:

نظرة مالك بن نبي إلى الإنسان نظرة جمع فيها بين البعد العقدي الديني بالبعد الحضاري، رافضا أي فصل بينهما، ويرى مالكا أن الإنسان يتكون من جانبين: جانب يعبر عن الناحية المادية الجسمية للإنسان وجانب روحي نفسي، ويذهب مالك بن نبي أن هذا البعد الروحي قد أهمل على حساب البعد المادي في الحقب التاريخية السابقة من أجل هذا كان لا بد من التفكير في التجديد العقدي لا كهدف بذاته ولكن كآلية تفعيلية لتغيير الإنسان وبناءه روحيا من جديد، فما هو التجديد العقدي ؟ وكيف عبر مالك بن نبي عنه ؟

يعتبر التجديد في العقيدة من المطالب الأساسية التي عني بها فكر النهضة وحركة الإصلاح الإسلامي الحديث، ابتداء بحركة التجديد في الحجاز واليمن على يد محمد ابن عبد الوهاب والشوكاني والصنعاني وحركة المجددين بالهند على يد إقبال ووحيد الدين خان مرروا بزعماء الإصلاح بمصر على يد الأفغاني وعبده ورشيد رضا والبنا إلى الجزائـــر علـى يـد جمعية العلمـاء المسلمين وفي مقدمتهم عبد الحميد

[1]- نورة خالد الأسعد، مرجع سابق، ص147.

[2]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص137.

بن باديس والإبراهيمي والميلي والعقبي وغيرهم .. وقد رصد مالك بن نبي هذه الديناميكية والفاعلية والتطور الذي تدعم به الفكر الإسلامي الحديث المعاصر وتعقبه تثمينا وتأكيدا تارة ونقدا وتقويما تارة أخرى[1].

إن التجديد في الدين هو العودة بالدين إلى ماكان عليه يوم إنشائه وظهوره لأول مرة .. وذلك بأن نحافظ على جوهره ومعالمه وخصائصه و مقوماته ونعود به إلى ماكان عليه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين[2]، فالتجديد في الدين ومنه في العقيدة لا يعني أبدا الانطلاق من فراغ أو الإنشاء من عدم إنما هو الإحياء لما إندرس من أمر العقيدة وبعث ما نسي منها وإعادة تمثلها وتفعيلها في الحياة كما كانت في عهدها الأول، وهذه المعاني التي ظل يدندن حولها مالك بن نبي وأراد تبليغها للمتلقي، فهو وإن لم يضع حدا لمعنى التجديد إلا أنه استوعبه في طياته واشتغل به وعليه في ثنايا أفكاره[3]، فلما قال مثلا:" فلكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولا وقبل كل شيء على أساس سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد الذي نشأ عن صفين ولا شك أن هذا يقتضي رجوعا إلى الإسلام الخالص أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية "[4]، أي أن مالك بن نبي اعتبر التجديد العقدي هو الرجوع بالدين إلى أيام كان دافعا للعمل ومؤطرا للعقل وموجها للسلوك وهو أولى لبنات بناء الإنسان الشاهد.

إذا التجديد في العقيدة عند مالك بن نبي هو محاولة الرجوع إلى مصادر الإسلام الأولى إحياءا وتصورا ومحاولة تمثلها وفعليها في الحياة، ويتم التأسيس والبناء العقدي عند مالك وفقا للشروط التالية:

-**العودة إلى عقيدة القرآن:** المنطلق في التأصيل العقدي عند مالك بن نبي هو وجوب العودة إلى الوحي فهما وتمثلا وفاعلية واستهداء فهو الأقدر في نظره أن يعيد للعقيدة حيويتها، وقيمتها الحقيقة وما تشقيقات الكلام وجدالات المتكلمين إلا نوع تشويه للعقيدة الحقة، فالمؤمن لم يتخل أبدا عن عقيدته حتى نعلمه عقيدة هو يملكها، وليس المهم أن نعلمه كيف يستدل على وجود الله بقدر ما يجب أن نشعره بوجوده،

---

[1]- زكرياء سعيدي، "ملامح التجديد العقدي عند مالك بن نبي"، **مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات والحضارات**، عدد2 ، مجلد7، سبتمبر 2018، ص 260.

[2]- يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة،2001)، ص58.

[3]- زكرياء سعيدي، مرجع سابق، ص 261.

[4]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص62.

ولا سبيل أقدر على ذلك من القرآن، بل إن العودة إلى القرآن واستلهام المعتقد منه تجعل الإيمان يسكب خاصيتين اثنين:[1]

أ- القدرة على تغيير النفس وإعادة شحنها وإقدارها على تجاوز وضعها المألوف وجعلها في حالة إيمانية راقية تكون دائمة الصلة بالله متوفرة على الدافع الداخلي الذي يؤدي إلى انتفاضة القلب كي تنتصر على ما أصابها من خمود، هذا الدور الإيجابي للفكرة الدينية وضحه بن نبي في مشروطية الفكرة في تسيير سلوك الفرد وتنظيم غرائزه عضويا في علاقاتها الوظيفية ببناء الحضارة وهذا لا يتأتى إلا بضبط توازن الفرد النفسي من جهة وتجديد معتقداته من جهة أخرى.

ب- التأثير الاجتماعي وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية: لا شيء أقدر في نظر مالك بن نبي من تحول الطاقات المعطلة داخل المجتمع إلى طاقة حيوية توجه وتحسن من أداء المجتمع من الفكرة الدينية، فقد قال: "وهكذا يظهر لنا من وجهة نظر علم النفس أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة الأساسية لدى الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف أنا الفرد، ثم في توجيه هذه الطاقة تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه الأنا داخل المجتمع ".[2]

- **الإفادة من العلوم الحديثة:** دعا مالك بن نبي إلى تبني منهجية العلوم الحديثة والاستفادة منها مع التمييز بين ما يتعارض مع الخصوصية الدينية والعقدية ومالا يتعارض، هذا في العلوم الإنسانية والاجتماعية أما في العلوم التطبيقية الدقيقة فلا حرج عنده في الأخذ بها كما هي لأن من شأن هذه العلوم الحياد والموضوعية ولا صلة لها بالخلفيات والآراء الشخصية وكتطبيق لهدا المنحى جاءت كتبه ومؤلفاته تباعا تصب في هذا النهج وتدعوا إليه، ومما يدل على ذلك ويؤكده أن مؤلفاته جاءت مخالفة للمعهود والمألوف مما درج زعماء الإصلاح عليه، إذ لن تجد زعيما إصلاحيا ولا مفكر تجديديا تبنى منهجية علم النفس أو الإجتماع أو التاريخ أو الأنثروبولوجيا فضلا عن الاعتماد على العلوم التجريبية أو التطبيقية كما فعل ذلك بن نبي.[3]

---

[1]- زكرياء سعيدي، مرجع سابق، ص265.

[2]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص74.

[3]- زكرياء سعيدي، مرجع سابق، ص267.

ولفهم مذهب مالك بن نبي في التجديد العقدي ندلل ونمثل بطريقته في كتابه " الظاهرة القرآنية" الذي عالج فيه أهم قضية في الفكر الإسلامي التي هي قضية الوحي بطريقة علمية فريدة حتى كأنه يخيل للقارئ أنها ظاهرة عادية من جنس الظواهر الكونية المتكررة، وتمت مقاربتها العلمية للوحي اعتمادا على المنهج الفينوينولوجي وعلى المنهج التاريخي وعلى التحليل النفسي وعلى البعد الاجتماعي والمنهج اللساني الفيلولوجي كل هذا بأسلوب تركيبي متوافق قابل للاندماج بعيد عن التلفيق والتكديس لأجل ذلك وبسبب منهجيته المركبة المتكاملة*، ونظرته الموسعة للدين جاء طرحه للعقيدة شاملا لمناحي كثيرة سكت عنها الفكر الإسلامي دهورا وأسقطها عمدا متشاغلا عنها بمسائل جزئية فرعية لا تؤدي للإنسانية أي فائدة، تنبه لها بن نبي وبين أنها لا تقل فائدة عن المسائل التقليدية التي درج علماء العقيدة في التصنيف فيها[1].

هذا التجديد العقدي في فكر مالك بن نبي تمثل أساسا في دور الفكرة الدينية في تكوين الحضارة من خلال قدرتها على تحقيق الضبط الاجتماعي وإعادة بناء أخلاق قوية في بعدها الفلسفي والاجتماعي مركزا على الكيفية التي استطاعت بها الفكرة الدينية إحداث ذلك التغيير الحضاري والاجتماعي والفكري والنفسي الكبير والهائل وسط المجتمع العربي البسيط وكيف نقلته الفكرة الدينية إلى اهتمامات وطموحات جديدة في عالم الأفكار، مبينا قدرة الفكرة الدينية على تكوين الفرد الحيوي الإيجابي والمجتمع المتماسك الموحد[2]، هذه العقيدة القرآنية التي دعا إليها بن نبي هي العقيدة التي درج عليها موسى وعيسى ومحمد ﷺ فهؤلاء لم يكونوا علماء كلام بل كانوا ينطقون أفكارا مجردة لكنهم مجمعين لتلك الطاقة الأخلاقية التي أوصلوها إلى نفوس فطرية[3].

وحينما يقوم الدين بوظيفته الاجتماعية فإنه يلعب دور المركب الذي يعطي للعناصر الأولية للحضارة بعدا قيميا، لينقلها بذلك من حالتها الطبيعية التي وجدت عليها إلى تركيب حضاري متفاعل ومتجانس، وبذلك يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات عمل، ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في

*أرجع الفصل الأول المبحث الأول المطلب الثالث.
1- زكرياء سعيدي، مرجع سابق، ص267.
2- أحسن برامه ، مرجع سابق، ص 228.
3- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص55.

صورة استهلاك بسيط مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة لظروف عملية الإنتاج[1]، أي أن الإنسان يتجاوز خصائصه الفطرية، التي تحصره في صفاته المحدودة باعتباره فردا ينتمي للنوع إلى اكتساب قيم ومفاهيم اجتماعية مستمدة من البعد الديني تجعله عنصرا فاعلا في التأثير على المجموع، وتُوَجِّهُهُ في نفس مسار أفراد المجموع لتحقيق غايات مثلى مستمدة من فهمه للفكرة الدينية كفكرة دافعة وموجهة للسلوك الإنساني[2].

بما أن المجتمع العربي والإسلامي يمتلك في رصيده مرجعية دينية كان لها الدور الفاعل والأساس في صياغة حضارته قبل خمسة عشر قرنا، فنفس هذه العقيدة تملك في ذاتها قوة التركيب الحضاري للعناصر الأولية شريطة أن يتفاعل الإنسان أولا مع هذه الفكرة، من خلال تجديد فهمه لها فهما يتجاوز ما تشكل لديه من تصورات خلال مرحلة الانحطاط، ويتجاوز أيضا الانشغال بتلك القضايا الكلامية والتي كانت بمثابة استجابة لتحديات مرحلتها التاريخية الخاصة بها، وينشغل بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين الإنسان والله من خلال تجديد الصله به، وبذلك تنعكس حقيقة هذه العلاقة على المستوى الاجتماعي في فاعلية تتركب بموجبها عناصر الحضارة[3].

استنتج مالك بن نبي في النهاية أن ملاحظة انخفاض مستوى أخلاق المجتمع يؤول إلى نقص الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية حين تدخل منعطف العقل وتنتهي هذه الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية عن القيام بمهمتها في مجتمع منحل، وقبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة أو في نهاية الدورة يكون قد تفسخ حضاريا أو سلبت منه الحضارة فيدخل فيما بعد الحضارة، إذ يبدو أن الخلفية التي استند عليها بن نبي في ذلك هي محاولة إبراز الأثر والمكانة التي تحتلها الفكرة الدينية في عملية التغيير الاجتماعي، لأنه لا يمكن لأي حضارة أن تبرز إلى التاريخ إلا عبر بوابة الفكرة الدينية وكأن هذه الخيرة هي المبدأ والأصل في وجودها، بل هي الغاية نفسها التي ينشدها ذاته باعتباره العصب الرئيسي الذي ينقل هذه الفكرة من سماء الكائن الذي تطاله عملية التغيير، فيتغير الإنسان ويستطيع تغيير التراب والوقت وهذا التغيير إنما يعني انتقال القيم والثقافة من الحالة الدنيا"انعدام الفعالية" إلى الحالة الفعالية الظاهرة في الواقع عملا وسلوكا منجزا ومحققا ذلك أن الدين حين يساهم في

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، 32.

[2]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي،** مرجع سابق، ص137.

[3]- محمد لعاطف، مرجع سابق ص138.

تشكيل القيم الأخلاقية والقيم الثقافية لا يشكلها باعتبارها قيما نظرية مجردة، ولكن باعتبارها قوى وطاقات للتوجيه والترشيد الإنساني[1]، وبعبارة أدق قال مالك بن نبي:" إن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية في نظرنا، أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية "[2].

باختصار يمكن القول بأن الرؤية التي اعتمدها بن نبي هي منهجية حضارية تعيد للعقيدة الإسلامية شاهديتها وللمسلم حضوره التاريخي وهكذا يظهر جليا الدور الذي يلعبه المركب الديني في صناعة الإنسان الشاهد وتجديد عقيدته والسير بحركة التاريخ بداية من تكييف الطاقة الحيوية للفرد، باعتبارها مستودعا لا ينصب لكل ما يدثر عنه من سلوكيات وتصرفات شعورية أو لا شعورية، فيتكفل الدين بتطويعها وضبطها وفق معايير ومتطلبات هذه الفكرة التي تسمو على مطالب الطبيعة البدائية "[3].

ثانيا - إعادة تشكيل العقل المسلم وترشيد أفكاره:

إذا كان إنسان ما قبل الحضارة يحمل في ذاته استعدادات أولية تكون كافية ليدخل التاريخ بمجرد تشربه لفكرة دينية، فإن التحدي صعب بالنسبة لإنسان ما بعد الحضارة فهو إنسان متحلل، قد تفسخ حضاريا وسُلب منه الحضارة، ولم يعد بعد قابلا لإنجاز أي فعل حضاري إلا إذا تغير هو نفسه وأعيدت صياغة شخصيته من جديد، بحيث أنه إنسان مثقل بالأخطاء التاريخية الانتكاسات المتعددة، والتصورات المرتبطة بقرون الانحطاط ومنه فإن الإنسان الخارج من الحضارة يحتوي على بعض الرواسب، يكون أكثر مصدرا للمصاعب في المجتمع من ذلك الذي لم يدخل بعد إلى هذه الحضارة ولذلك يصبح إقلاعه من جديد في حاجة ماسة إلى إعادة بناء المستوى الذاتي أولا من خلال تجديد التصورات والمفاهيم والخطاب[4].

لا نكون مبالغين إن قلنا أن بن نبي كان مهووسا بفكرة إعادة التأصيل للمفاهيم، إدراكا منه لخطورتها ودورها في التوجيه العام للسلوك، ولأجل ذلك كتب كتابه " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" إشعارا منه بوجوب العودة إلى أفكارنا ومفاهيمنا وتصوراتنا تصحيحا وتأسيسا وإعادة بناء من أجل توضيح رؤيته

---

[1]- عبد العزيز برغوث، **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد، دراسة من منظور حضاري**،(كوالالمبور:دار التجديد للطباعة والنشر، 2006)، ص128.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص13.

[3]- محمد بغداد باي، مرجع سابق، ص 74.

[4]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص259.

لمشروع إعادة تشكيل العقل المسلم، قدم مالك بن نبي تحليلا شاملا لأصول المشكلة وآفاق علاجها، فنبه منذ البدء إلى أن أصل الأزمات هو الأزمة الثقافية، وذلك لأن الحضارة في أصلها فكرة[1]، ولهذا فإن أي إخفاق تسجله أمة من الأمم في مسيرتها التاريخية إنما هو تعبير عن أزمتها الثقافية، ولعل هذا هو السبب الذي جعله انطلق في إعادة صياغة الشخصية الإسلامية من خلال إعادة بناء العالم الثقافي للضمير المسلم، وأما من الناحية التربوية فاعتبر أن الثقافة هي التي تملي على الفرد مقاييس النظر واتجاهات السلوك والأخلاق وطرق وآليات اتخاذ المواقف، فالثقافة إذن هي التي تملي أولا الموقف وتحدد أساس التفكير بل وتحدد دور العقل ذاته إلى درجة معينة وبهذا فإن طرق إعمال العقل واكتسابه لمقاييس النظر السليم لذاته وغيره وللواقع من حوله، وما فيه من أفكار وأشياء هي في حقيقة الأمر مسألة تربوية أصيلة[2].

مالك بن نبي أثار مشكلة التفكير باعتبار أن العقل المسلم عاجز عن التفكير السليم الذي يربط بين الفكرة ووسائل تحقيقها، أي أن بين الفكر والعمل أي غياب المنطق العملي ومن جهة أخرى عجزه أيضا عن التعامل الإيجابي مع ما يواجهه من مشكلات وطرق علاجها من أجل ذلك ظل بن نبي يكرر الدعوة إلى ضرورة تربية العقل المسلم على الأصالة في التفكير والنظر العميق في المشكلات وتقصي علاجها وهذا بالاستثمار الحقيقي لفكرة التوجيه من أجل توجيه ذكاء الأجيال وتنمية مواهبهم واستعداداتهم الفطرية، وهكذا يضع مالك بن نبي بين أيدينا معالم إعادة مشروع متكامل لإعادة تشكيل العقل المسلم وجب على التربية أن تجعله واحدا من أهم الغايات التي تسعى إلى تحقيقها[3].

ثالثا- الدور الحضاري للإنسان الجديد:

رأى بن نبي أن الإنسان الذي يصنع الحضارة له مسؤوليات وأهل للوظيفة المنوطة به، حيث قال : "إن الذي يرد للعالم شبابه لا بد أن يكون إنسانا جديدا، قادرا على تحمل مسؤوليات وجوده ماديا وروحيا"، بمعنى أن معالمه الفكرية والنفسية والواقعية متغيرة ومتجددة، وأولى خطوات البناء هو الرغبة في التغيير والدخول مرة أخرى في النطاق الحضاري.

---

[1]- عمر نقيب، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي**، مرجع سابق، ص 421.

[2]- المرجع نفسه، ص 422.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 423-424.

ولما كان مالك بن نبي حريصا على رؤية قضية الإنسان من الزاوية الحضارية وربطها وبالإنسان المسلم نجده قدم مزيدا من التعريف لحقيقة الإنسان فقال:"يجب ألا ننسى أن الإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاما بل يدخل في صورة معادلة شخصية صاغها التاريخ وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات تحدد موقف الفرد أمام مختلف المشكلات، إن هذا الإنسان ليس قضيبا من الحديد نضعه تحت المجهر أو تحت تأثير مادة مشعة لنختبره إذا ما أردنا استعماله في تركيب ميكانيكي معين، إن اختبار الإنسان لا يمكن أن يكون من النوع الستاتيكي مثل قضيب الحديد في الظروف العادية بل يجب أن يكون من النوع الديناميكي أعني أنه يجب أن نختبره في حركاته لا في سكناته. وفي تحليله لقضية الإنسان في بناء الحضارة يركز مالك بن نبي على دور العوامل النفسية باعتبارها أقوى العوامل في بناء الإنسان باعتباره العنصر الأساسي الأول في بناء الحضارة".

لكن السؤال المطروح هو كيف الوصول إلى الإنسان الجديد ؟ إن الوصول إلى هذا النوع من الإنسان يتطلب الاهتمام بالعلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية "إن العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية، فهذه تعد خطرا في مجتمع مزال الناس يجهلون فيه حقيقة أنفسهم، ومعرفة إنسان الحضارة وإعداده أشق كثيرا من صنع محرك أو ترويض قرد على استخدام رباط عنق"[1].

ولما كان من الدواعي المنهجية أن نعرف مفهوم الظاهرة قبل المطلوب منها فإنه وجب التنويه أن مالك بن نبي لا يقصد بقوله أن نهيئ " الإنسان الجديد" لكي يقوم بدوره الحضاري نفس ما كان يقصده الفيلسوف الألماني "نيتشه" حينما كان يدعو إلى خلق الإنسان الأعلى لأن هذا الأخير كان يرد منه أن يكون إنسان إرادة قوة دائما و أبدا، وكان يرد منه أن يحكم على التاريخ جماليا لا أخلاقيا، لأن التاريخ في رأي نيتشه ما هو إلا أسهم نارية علينا أن نحكم عليها جماليا لا أخلاقيا[2]، أما مالك بن نبي فإنه أراد منه أن يكون صاحب إرادة، الإمكان الحضاري أي الإنسان الحضاري الذي يكدح أبدا لكي يسعد و تسعد البشرية معه[3].

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص38.

[2]- الأخضر شريط، **مالك بن نبي الإشعاع الحضاري لعالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 33.

[3]- المرجع نفسه، ص33.

في نظر مالك بن نبي فإن الدور الحضاري للإنسان يقتضي منه أن يكون أولا وقبل كل شيء شاهد على الناس ومؤديا دورا أي ممثلا وحتى يمثل هذا الدور الذي تنتظره البشرية منه عليه أن يقدم دائما الواجبات على الحقوق من جهة، ومن جهة أخرى عليه أن تتحقق فيه شرطان هما: الاقتناع والإقناع فالاقتناع يعني أن يقتنع بالفكرة القرآنية أشد اقتناع، وأما الإقناع معناه أن يسعى إلى إقناع الأخر بما يملكه من اقتناعه للفكرة القرآنية.[1]

عبر مالك بن نبي صراحة عن دور المسلم بقوله: "لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة ما كان لنا أن نختار سوى ما اختاره الله له دورا في التاريخ. يقول عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣﴾[2]، هكذا يحدد الله دور المسلم بعامة، وليس لنا أن نختار له دورا أشرف وأفضل منه، وإنما نلفت النظر إلى خطوة هذا الدور وإلى مقتضياته التي هي من اختصاص الفقهاء ومن اختصاص الحقوقيين لأنهم يعرفون شروط تزكية الشهادة والشاهد من الناحية العقلية ومن الناحية الأخلاقية معا"[3] . ولن يتسنى للإنسان الشاهد له القيام بدوره المشهود و ولوج التاريخ إلا من خلال:

1- تشخيص الحاضر والوعي بطبيعة الواقع:

لا يمكن لإنسان ما بعد الحضارة أن يتجاوز راهنه ما لم يراجع موروثه الحضاري مراجعة نقدية تخلصه من مختلف ميكروبات الشلل والسكون، ساء في بعدها القيمي أو الاجتماعي أو النفسي، يستطيع من خلال ذلك أن يحطم ذلك الوضع الموروث من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقيتن:[4]

[1]- الأخضر شريط، مرجع سابق، ص ص 35-36.

[2]-سورة البقرة، الآية: 143.

[3]- مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، (دمشق :دار الفكر،2007)، ص8.

[4]- مالك بن نبي، **شروط النهضة،** مصدر سابق، ص80.

الأولى – سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي

والثانية- إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل

كما ينبغي لنا التساؤل عما نمتلكه من إمكانيات ووسائل إن كانت فعلا تمثل الزاد الكافي الذي يوصل إلى باب الحضارة والتقدم أم لا وحتى نوفق في الإجابة يجب أن نتأمل الصيرورة التاريخية للمجتمعات والأمم لكي نكتشف سنن الأفاق والأنفس التي تعتبر عللا ثابتة لتوجيه حياة المجتمعات والأمم إما نحو الركود والانهيار، وإما نحو الفاعلية والبناء والتعمير[1]، أي أن الإنسان الجديد إذا أراد أن يتجاوز وضعه الراهن لا بد من وعيه التام بحقيقة واقعه وتشخيص حاضره سعيا لتلبية متطلبات مستقبله فيكون على دراية بأحوال المجتمع ونوعية المشكلات والتحديات التي يعيشها والإمكانات التي يتوفر عليها والصعوبات التي يواجهها، كما يجب أن تكون للشاهد العلم التام بالنواميس والسنن التي يتحرك وفقها العالم والجدير بالذكر أنها قوانين ثابتة لا تسير وفق الأهواء ومصالح الأفراد بل هي لا تحابي أحدا فمن استطاع فهمها والتكيف معها والسير وفقها تمكن من الوصول إلى أهدافه التي حددها مسبقا، وأما من خالفها وجهلها فإنه لا يستطيع تحقيق غايته مهما حاول جاهدا حتى وإن كان قلبه معلق بعالم السماء في كل حين، بمعنى أن العجز عن التشخيص الدقيق لأمراض إنسان مرحلة ما بعد الحضارة وصياغة رؤى نهضوية غير مدركة لطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع الإسلامي هو ما منع هذه المحاولات من تحقيق أهدافها[2].

2- الإيمان بسننية النهوض الحضاري:

لا شك أن الوعي بالخريطة العامة للمؤثرات السننية الكلية الناظمة لحياة الأفراد ولحركة التاريخ والحضارة تعتبر المقصد الأساس من كل الخبرة المعرفية البشرية، التي يجب أن تصب في تنمية وعي الإنسان بالشبكات السننية المؤثرة على حياته، وإلا أصبحت معرفة بلا غاية ولا وظيفة ولا جدوى[3].

فالبلاغ الحضاري الناجح، هو محصلة وعي حضاري سنني متكامل، تحمله نخب المجتمع والأمة وجماهيرهما العريضة، وتعززانه بنماذج بشرية ومؤسسية ومجتمعية فعلية ناجحة ومشعة على ما حولها

[1]- عمر نقيب وآخرون، **سؤال النهضة عند مالك بن نبي**، (الجزائر: شركة الأصالة للنشر ،2019)، ص ص358-359.

[2]- المرجع نفسه، ص 359.

[3]- الطيب برغوث، **النهضة الحضارية ومركزية الوعي الحضاري فيها**، (الجزائر:شركة الأصالة للنشر ، 2018)، ص15.

من المجتمعات في محيطها الإقليمي والعالمي[1]، وفي هذا المجال رأى مالك بن نبي أن النظرة الجزئية التنافرية للحركة الحضارية التي تستنزف الطاقات والجهود والأوقات، وتهدر الفرص أمام المجتمع دون طائل وداعيا إلى ضرورة امتلاك نظرة سنية كلية متكاملة ومتوازنة للحركة الحضارية و شروطها لأن الحياة تدعونا أن نسير دائما إلى الأمام وإنما لا يجوز لنا أن يظل سيرنا نحو الحضارة فوضويا، يستغله الرجل الوحيد، أو يضلله الشيء الوحيد بل ليكن سيرنا علميا عقليا، حتى نرى أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة ولا مظاهر خلابة وليست الشيء الوحيد بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها وقطب يتجه نحو تاريخ الإنسانية[2].

3- توظيف العلم كآلة للنهوض الحضاري:

رأى مالك بن نبي أن تجديد التصورات ينطلق من خلال إحداث قطيعة مع ممارسات مرحلة ما بعد التحضر في التعاطي مع المشكلات والتي تستند إلى عادات ارتقى بها التكرار إلى توهم أنها بديهات لا تقبل النقاش أو التجديد[3]، وتوظيف العلم كتحدي يواجه الإنسان الشاهد يقتضي التجديد في المنهج والتجديد في المفردات، كما طالب مالك بن نبي بضرورة تجاوز العقلانية الديكارتية التي فرضت نفسها كمنهج عقلي على بعض المفكرين، ويمكن أن نسمي الدعوة البنابية من وجهة إبستمية القطيعة مع ديكارت، وبرر ثورته كون المنهج الديكارتي يقوم على مبدأ فصل الجسد عن الروح، وما هو علمي عن ما هو إنساني، وبالتالي فالمنهج الديكارتي لا يتلاءم وطبيعة الفكر الإسلامي الذي يؤمن بالوحدة والتكامل، إذ يعتبر مالك بن نبي من دعاة التنوع المنهجي لا الثبات، وليس القطيعة مع ديكارت فقط بل مع أغلب المناهج الغربية، فالمنهج الماركسي نفسه لابد للفكر المعاصر أن يتحرر منه لكونه تحول إلى إيديولوجية قاتلة رغم مما فيه من حركية اجتماعية ونغمة ثورية سامية[4].

كذلك الشأن بالنسبة للمفردات (الأفكار والقدرات والأشياء) بعضها ستكون ابنة بيئتها وبعضها الثاني يمكن اقتباسها من الخارج، أما البعض الأخر فسيتم استدعاؤها من التاريخ إذا ثبتت جدواها في هذا العصر، ولابد من ابتكار مفردات أخرى بحسب المتغيرات والتطورات والواردات، والمنهج هو من يتكفل

[1]- الطيب برغوث، مرجع سابق، ص ص 23-24.

[2]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص 159.

[3]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص285.

[4]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص ص33-34.

بالتحكم بهذه المفردات وضبطها، كما خصّص مالك في كتابه شروط النهضة فصلا تحت عنوان من التكديس إلى البناء حذر فيه من تكديس المفردات التي تشكل ووقودا للنهضة من دون تدخل المنهج الذي يرسم الخطط لتوظيف كافة الطاقات، ووضع سائر المفردات في أماكنها المناسبة حتى تتم عملية البناء الحضاري[1] .

4- بناء جسور الثقة بين الفرد والمجتمع:

إن المطلع على إنتاج مالك بن نبي يجده في طليعة العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين درسوا العلاقة بين الفرد والمجتمع وحولها من أداة للتآكل في الواقع إلى أداة للتكامل بحيث يبدو للناظر كأنه نهضة الأمة طائرة تطير بجناحي الفرد والمجتمع[2]، كما رأينا سابقا أن المجتمع عند بن نبي ليس مجموعة من الأفراد فقط بل هو تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقا لنظام معين ويشترط في مسمى المجتمع إذا أن يشترك أفارده في اتجاه واحد، من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية واحدة، ومن ثم يتولى هذا المجتمع تركيب عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، بحيث يحقق هذا التركيب في اتجاهه وفي مداه تغيير وجوه الحياة أو بمعنى تطور هذا المجتمع.

المبحث الثالث: مقومات المشروع الحضاري من منظور مالك بن نبي

بعدما كنا قد تعرفنا في الفصل الأول عن أنواع الأمراض وما يتولد عنها من مشكلات تقع فوق كاهل البلاد العربية الإسلامية على حساب نهضتها وتشييدها لحضارتها، يثيرنا كثيرا أن نعرف ما جاء به المفكر من أطروحات عالجت هذا الوضع المرضي بأفكار تطبيقية علاجية تحقيقا لشروط النهضة وهذا ما يتعادل تبيانه من خلال هذا المبحث على أن نجعل لأسباب الخَلاص مستويين:

- أولهما ذاتي داخلي ما أوجب علينا القيام به نحن بأنفسنا لا لغيرنا فيه مثقال ذرة.
- مستوى خارجي له علاقة مع الآخرين من ذوي الحضارات المختلفة فننهل من تجاربهم ما يفيدنا ونستمد من أساليبهم مواطن القوة لتنشيط ذواتنا من جهة والاستفادة من زلاتهم وثغراتهم فنخشى الوقوع فيها ونبتعد عنها.

---

[1] - فؤاد عبد الرحمان البنا، **العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن سلسلة كتاب الأمة**، (الدوحة: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية 2013)، ص ص69-70.

[2] - المرجع نفسه، ص83.

كما وجب التنويه إلى أن اعتبار الداخلية والخارجية بالرجوع إلى البلاد الإسلامية لا الجزائر كبلد فحسب لأن ما جاء به " مالك بن نبي" قد عنى حضارة إسلامية قاطبة لا عن حضارة دولة عربية إسلامية بعينها

إذا سيكون مرجعنا كافة الأقطار العربية الإسلامية وكل ما عدى ذلك فهو خارجي بالنسبة لها.

المطلب الأول: المستوى الخارجي: العلاقة مع الشعوب وحضارات الآخر

لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية ويدرس بعمق فهم العوامل التي تبني الحضارات وأمها، نتساءل عن مصير القبائل الأمريكية قبل كريستوف كولومبس ماذا حل بها ؟ لقد أصبحت ذكريات وأحاديث من الماضي أكل الدهر عليها وشرب ونحن نستدل من زوالها خير شاهد وبرهان على أن الإسلام بما فيه من قوة روحية كان حصنا للذين عضوا عليه بالنواجذ فمازالوا وما بادوا حتى مع كل ما عاشوه زمن الاستعمار[1].

- لا لتكديس منتوجات ولغة الآخر: رغم التأصل في عاداتنا وتقاليدنا ولغتنا وجب الإشارة من زاوية أخرى أنه لا يمكن أن يوجد حد دقيق بين الحضارات، إذ لا يمكن وضع ستارا حديديا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي والحضارة الحديثة، لكن ليس من الواجب أن نشتري كل منتجات حضارة أخرى بما فيها اللغة حتى نشيد حضارتنا لأن الحضارة هي من تلد منتجاتها وفقا للبيئة التي خرجت منها، فتكون في حالة حضارة لا في تركيب حضارة وهذا ما يكون وفقا للصيغة التحليلية:

ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت على أن يجمعهم مركب الحضارة (الفكرة الدينية). وبهذا نكون خرجنا من بوتقة التكديس إلى فسحة البناء. وفي هذا المعنى يرى "مالك حداد" أن الكتابة بالفرنسية ظاهرة استعمارية جاءت مع الجيوش المحاربة ولذلك ينبغي أن تزول بزوالهم فهي كالبندقية تصلح لطرد المستعمر من الوطن ولا تصلح لبناء حضاري أصيل[2]، وما يصدق قوله هنا على الفرنسية يصدق أيضا على الإنجليزية ذلك أن الإنجليزية على وجه الخصوص هي اليوم لغة العلم والتكنولوجيا ولذلك كانت حاجة منظومتنا التربوية إليها ضرورية على أن لا تتحول هذه اللغة إلى لغة للثقافية الأمريكية أو الانجليزية ـ وإلا

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص23.

[2]- عبد القادر عيسات، **التربية والثقافة عند كل من مالك بن ني وجون ديوي دراسة مقارنة في إطار نظرية قانون الحاجة التاريخية الحضارية**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير بقسم علم النفس و علوم التربية جامعة الجزائر ، 2000-2001، ص135.

كانت ذات تأثير سلبي، فأمم الغرب وإن اختلفت لغاتها وجغرافياتها فإن ثقافتها كلها تستمد أصولها من قيم حضارة الغرب المادية التي قامت في الأساس على نبذ الدين وتهميشه من واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

- **ترجمة كتابات الآخر والاستفادة منها:** إلا أنه لا يمكن الإفادة من تجارب حضارات الغير فيما نجحت والاتعاظ منها فيما أخفقت فلا يتم تكرار زلاتهم إلا بالرجوع إلى البعد اللغوي كذلك وتمكن المسلم من لغة الآخر، ومن البحوث في كتابات الآخر وجعل الترجمة وسيلة هامة وفعالة في البناء الحضاري.

- **ضرورة قطع العلاقة بين العملة والمادة الخام:** تشكل المادة الخام مصدر أساسي لعمليات التنمية في البلاد المتخلفة بصفة عامة الإسلامية بصفة خاصة، من خلال ما تقدمه فرص الاستثمار أو ما يصدر منها إلى البلدان المصنعة فيعود على البلاد في صورة عملة تمكنها من اقتناء ما تحتاجه لتجهيز صناعاتها وتطوير اقتصادها[1].

فالبلاد الإسلامية في رأي مالك بن نبي مضطرة في الظروف التي توجد فيها، أن تصدر المواد الخام، تلك التي لا تملك وسائل تغييرها وتصنيعها في بلادها، ومن هنا يطرح أمام البلدان المتخلفة مشكلة تسويق المواد الأولية، وتكون في مرحلة مواجهة هذه البلاد لمحور واشنطن –موسكو، هناك حيث تقوم صناعات التحويل والتغيير، وتلك النتائج تظهر نتائجها بصورة طبيعية في الميزان التجاري لتلك البلاد[2].

أتى مالك بن نبي بمثال ليس بالبعيد عنا أوضح من خلاله سلطة العملة على سوق المواد الأولية، إذ ليس هناك في رأيه سبب ظاهر لأن يكون سعر الحلفاء الجزائرية، وهي مادة أولية أقل بثلاثين أو أربعين مرة من سعر منتوجها والمتمثل في عجينة السيليلوز للورق المصنوعة في إنجلترا، فليس هناك سبب واحد يتصل بالعلاقة بين الحلفاء والجني الإسترليني، وحسب مالك بن نبي فإن ذلك هو فائدة الصناعة الإنجليزية والعامل الانجليزي، وهكذا تكبد ساعة العمل التي يؤديها العامل الإنجليزي، العامل الجزائري كثيرا، إذ أن الأول إنما يفضل الثاني بالعملة على حين لا يمثل الثاني سوى المادة الأولية[3].

---

[1]- الطاهر سعود، مرجع سابق، ص132.

[2]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص30.

[3]- المصدر نفسه، ص32.

كما طرح مالك بن نبي ميكانيزما مهما لتحصين المادة الأولية من ميكيافيلية البورصات وسلطة المال وكذا تحرير العالم من هذا الإجحاف، ويتمثل هذا الحل في رأيه في تنسيق الجهود بين الدول المنتجة للمادة الأولية، والتفكير في آليات وأطر وتدابير جديدة تمكنها من فك الارتباط إلغاء التبعية والاستغلال، ويؤكد على أن ذلك لا يمكن أن يتم في صورة قطع العلاقات الاقتصادية التقليدية مع المستغل، أي قطع العلاقة بين المادة الخام والعملة، ويقترح في هذا الصدد إنشاء ما يسميه بـ"مصرف المادة الخام" في مقابل مصرف العملة[1].

رأى مالك أنه إذا تم العمل بهذا الاقتراح من شأنه التقليل من نسبة الاستنزاف والهدر الذي تتعرض له المادة الخام في أسواق التبادلات الدولية، فليس معقولا في رأيه أن يتعرض مثلا –الكاوتشوك- لنكسة في الوقت الذي تدل الإحصاءات على زيادة مستمرة في منحنى استهلاكه، فتلك ولا شك حالة تدل على وجود أعراض مَرَضِيَة، وهو ما يعتبره مالك بن نبي انحرافا لقانون العرض والطلب الذي يحكم المعاملات الاقتصادية، ولا يمكن أن نفسر هذا في نظره إلا بتحكم كتلة العملة في سير عمليات التبادل بما يحفظ مصالحها الإستراتيجية ويضمن تدفقا غزيرا ومستمرا للمادة الخام، والسبيل الذي يراه مالك بن نبي قادرا على إيقاف هذا النزيف هو أن تتحرك ما يسميه بكتلة المادة الخام لتعديل هذا الانحراف بما يحقق لها هي الأخرى مصلحتها، تبعا لمبدأ الاقتصاد الموحد[2]، حتى يؤتي هذا الاقتراح نتائجه الايجابية ينبغي أن يخضع لتشريع متقن يطبق بطريقة قهرية ومتقنة على الدول المنضوية تحته، لأجل حماية مصالحها في سوق المواد الخام من كل أشكال المضاربة، وبهذا يرتقي دور المصرف إلى ما يشبه هيئة تنسيق أو محكمة تضطلع بهذه المهمة، لكن بن نبي رأى أن هذا الاقتراح لا يمكنه في الأخير أن يصل إلى تحقيق ما هو مأمول منه إلا إذا كان تجسيدا حقيقا لإرادة الأطراف المعنية(دول العالم الثالث)، وتصميمها على تحقيقه الواقعي حتى وإن اقتضاها الأمر إلى تنازلات وإجراء تغييرات على مخططاتها الوطنية حتى تنسجم مع متطلبات هذه الفكرة، وأكد بن نبي من جهة أخرى أن هذا المصرف ينبغي ألا يطرح في صورة تحد لإرادة الدول الكبرى ومراكز العملة ولكن على أنه مشروع يريد تدعيم العدالة بين الدول والفعالية في البلاد المتخلفة[3].

[1]- ميلود زنكري، مومني إسماعيل، **الأبعاد الحضارية والفنية للنظرية الاقتصادية في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: منشورات المجلس،2010)، ص 118.

[2]- ميلود زنكري، مومني إسماعيل، مرجع سابق، ص118.

[3]- الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 233-234.

- **ضرورة التكامل والاندماج الاقتصادي:** أُعْتُبِرَ مالك بن نبي من الداعين إلى فكرة الاقتصاد الموحد فيما يخص الدول المتخلفة، حتى تشكل فيما بينها قوة محورية تستطيع أن تفرض وجودها ودورها في الساحة العالمية كغيرها من الكتل والقوى الفاعلة ويمكن أن نلمس هذا في دعوته إلى فكرة الآفروآسيوية لإنشاء تكتل يجمع بين شعوب إفريقيا وآسيا، أو في دعوته إلى كومنولث إسلامي يجمع بين الشعوب الإسلامية ويمنحها موقعا على خريطة العالم المعاصر.

انطلق مالك بن نبي في دعوته هذه من واقع القرن العشرين الذي تجاوز منطق الجغرافيا التي تضع الشعوب ضمن مساحات دولها إلى منطق المساحات المخططة والكيانات الدولية التي تسعى إلى التوحد والاندماج في شكل تجمعات إقليمية ودولية لمواجهة متطلبات البقاء والقوة، معتقدا أن مفهوم الاقتصاد القومي الذي سيطر على أوروبا القرن التاسع عشر قد تجاوزه الزمن، لأن الاقتصاد يتجه نحو صورة الاتحاد الاقتصادي الذي يضم قوميات متعددة[1]، لأن القرن العشرين كشف أن الاستقلال الاقتصادي يرتبط بعاملين: اتساع الرقعة وعدد السكان وهنا فيه إشارة إلى عنصري تفعيل التراب وتفعيل الإنسان، وهذا الشرط الاقتصادي التكاملي لا يتوفر إلا في قطاعات محدودة ومحددة عبر المعمورة مثل الولايات المتحدة الأمريكية أو الإتحاد السوفياتي سابقا أو الصين، ويضرب لنا بن نبي أكثر من مثال كالمشروع المشترك الروسي الصيني سابقا المتعلق بإنشاء إمبراطورية زراعية مشتركة تقوم على إنشاء القمح الروسي والقطن الصيني، وكذلك الحال بالنسبة لاتجاه الأوطان الأوربية نحو فكرة تأسيس السوق المشتركة الأوربية.

بناء إتحاد إسلامي: الكومنولث الإسلامي: استوحى مالك بن نبي فكرة مشروع كومنولث إسلامي نموذج الكومنولث البريطاني بعدما استبعد بعض مظاهره التي لا تتماشى مع الإسلام ويمكن تلخيص فكرته على النحو الآتي:

إن الكومنولث الإسلامي ضرورة تاريخية تدعو الشعوب الإسلامية إلى حلبة التاريخ لا في صورة إمبراطورية لكن في صورة حضارة، لأن الهدف من إنشاء كومنولث إسلامي هو تمكين الشعوب الإسلامية أساسا من استدراك تخلفها وتأخرها بالنسبة إلى التطور العام في العالم، ولذلك ففي نظره ينبغي على العالم الإسلامي أن يطرح مشكلاته بمنطق البقاء وأن يعمل من أجل بناء حضارة تستند إلى

[1]- الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 235.

الأخلاق والروح قصد مواجهة الأزمة الاجتماعية داخل دار الإسلام من جهة، ومواجهة الأزمة الروحية التي تغمر الإنسانية كلها من جهة أخرى[1].

بهذا فإن الكومنولث الإسلامي المنشد يختلف عن الكومنولث البريطاني الذي تأسس في عام 1944 ويمثل رابطة دولية حرة بين بريطانيا مستعمراتها السابقة التي استقلت عنها وبقيت محافظة على ولائها للتاج البريطاني، فالعاهل البريطاني هو رئيس الكومنولث والهدف الأصلي من هذه الرابطة هو لإبقاء على صلات التشاور والتعاون بين بريطانيا والدول المتأثر هبها سياسيا و ثقافيا[2]، ومن العوامل الأساسية المدعمة لإنجاز مشروع الكومنولث الإسلامي هو الوحدة الروحية، ويبدو أن مالك بن نبي قد استند إلى الإمام "محمد أبو زهرة" في كتابه الوحدة الإسلامية، ليؤكد أن الوحدة السياسية للعالم الإسلامي تقوم على عامل أساسي هو الوحدة الروحية إذ أن العالم الإسلامي في نظره وبرغم التقلبات التاريخية التي عرفها قد احتفظ بوحدة روحية تشكل عاملا أساسيا من الوجهة النفسية في بناء مشروع الكومنولث الإسلامي وتماسكه، ومن الوجهة الفنية في التوفيق بين الشعوب الإسلامية المكونة له، وهذه الوحدة الروحية هي التي تعمل على إرادة العالم الإسلامي الجماعية التي بدورها تسهل عملية بناء وحدة سياسية إسلامية[3] .

بهذا يمكن اعتبار الكومنولث الإسلامي اتحاد فيدرالي بين العوالم الإسلامية يرأسه مؤتمر إسلامي يقوم بدور الهيئة المنفذة لهذا الاتحاد مع مراعاة الفروق والتنوع بين الشعوب الإسلامية من حيث السياسة والجغرافيا والجنس.

كما قدم مالك بن نبي توصية بخصوص البدء بالتطبيق في توحيد الأعياد الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، وإسناد الإشراف على كل طبعة للقرآن الكريم إلى الأزهر الشريف حتى لا تتاح الفرصة للطبعات المحرفة أن توزع في العالم.

---

[1]- يوسف- حسن، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، مرجع سابق، ص ص 108-109.

[2]- مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، مصدر سباق، ص59.

[3]- يوسف حسين، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، مرجع سابق، ص 109.

المطلب الثاني: المقومات المادية للمشروع الحضاري

أولا- مقومات المشروع التاريخي:

اقترح مالك بن نبي وسط حشد من التفسيرات الفلسفية للتاريخ و الحضارة تفسيرا إسلاميا، هو في حقيقته استثمار لجميع ما طالع من الموروث الغربي أو الإرث العربي الإسلامي، إلا أن المفكر لم يقف عند دائرة التنظير الفلسفي فحسب وإنما حمل تفسيره الفلسفي إلى ساحة حركة التاريخ الإسلامي، راغبا في تقديم أنموذج تطبيقي ينهض على القرآن واعتمد على الأطروحة الكيسرلنجية التي بينت أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة[1]، كما أكد مالك بن نبي على أن في القرآن النص المبدئي للتاريخ التكويني ذلك بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[2] واعتقد مالك بن نبي أن هذه المسألة لا تتحقق دون معالجة مسألتين:

الأولى: هل المبدأ القرآني سليم في تأثيره التاريخي ؟

الثانية: هل يمكن للشعوب الإسلامية تطبيق هذا المبدأ في حالتها الراهنة ؟[3]

بيّن مالك بن نبي فعل الفكرة "الدين" في تكوين شكل الحضارة، ومن ثم دورها في حركة التاريخ وذلك من خلال عمل هذه الفكرة وسعيها إلى تحويل الفرد البسيط إلى الشخص الداعية الإسلامي، هذا الطرح يعيدنا إلى بوادر تشكل الحضارة الإسلامية، فهو كشف فكري عن كيفية تكونها[4] في دواخل هؤلاء البسطاء والذين من جانبهم دفعوا بهذه الفكرة لتتسع فتشكل حياة فكرية نهضت على نقل علوم الأولين وإدخال علوم جديدة، ولهذا رأى مالك أن سر دعوة القرآن الكريم المؤمنين إلى التأمل فيما مضى من سير الأمم و من ثم حثهم على إدراك الكيفية التي تتركب بها الحضارة، وكأن مالك أراد لنا العودة إلى دراسة التاريخ و إعادة قراءته بلساننا وفكرنا لا كما أراد الآخر أن يروج له، وهذا من أجل بناء مشروع قائم

[1]- محمد جلوب الفرحان، مرجع سابق، ص155.

[2]- سورة الرعد، الآية: 11.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص73.

[4]- محمد جلوب الفرحان، مرجع سابق، ص157.

على مسوغات الأمس برؤية اليوم وأمل الغد فنثبت على بذور البناء الحضاري ونجتث الطفيليات من تراب الحضارة الإسلامية، لأن مالك بن نبي آمن أن الحضارة تولد مرتين :

الأولى بمناسبة ميلاد الفكرة الدينية، والثانية أثناء تسجيل هذه الفكرة في الأنفس أي دخولها في أحداث التاريخ و هي ما يحتاجه مسلم اليوم.

ثانيا- مقومات المشروع الاجتماعي:

-تحديد المرحلة الاجتماعية من الحضارة :إن حل المشكلات يجب أن يتبلور أساسا في ضوء ظروف معطيات المرحلة الحضارية والاجتماعية مما يستوجب الأخذ في الاعتبار الإحاطة بالمتطلبات والظروف الاجتماعية للمجتمع، تحتم في حل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا ما يعتريها من عوامل الانحطاط وما تنطوي عليه من أسباب التقدم، وعليه لا يجب لأحد أن يصنع الحلول والمناهج مغفلا مكان أمته ومركزها بل يجب أن تنسج أفكاره وعواطفه وأقاله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته أما أن يستورد حلولا من الشرق أو الغرب فإن ذلك تضييع للجهد ومضاعفة للداء إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار.

- تأسيس شبكة العلاقات الاجتماعية: إن شبكة العلاقات الاجتماعية مؤشر لنمو المجتمع، لأن تأسيس شبكة العلاقات واكتمالها هو أول عمل يؤديه المجتمع في طريق تغيير نفسه، وهي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقة الضرورية وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق كان العمل فعالا ومؤثرا.

يمكن أن نورد أهم متطلبات تحقيق شبكة العلاقات على النحو الآتي[1]:

1- تكوين نظام الانعكاسات الذي يغير سلوك الفرد هذا التغيير النفسي هو القلب النابض لميلاد المجتمع، فكلما ما يغير الجزء يغير كله.

2- إعادة الاعتبار لفاعلية للفكرة الروحية لأن الدين هو من يحدث التحول في طبع الفرد وأخلاقه، والفكرة الدينية تصوغ المجتمع و نموذجه لا من الناحية العقلية فحسب بل من الناحية العضوية أيضا.

---

[1]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص181.

3- أن تكون شبكة العلاقات الاجتماعية قادرة على توحيد الطاقات الحيوية للأفراد المنطلقة من الغرائز، أي توحيدها في صورة نشاط مشترك يقوم به المجتمع، وظيفته تجميع هذه الطاقات الفردية لمصلحته بفضل هذه الشبكة.

- **ترقية المرأة في المجتمع:** استند مالك إلى نظرة واقعية وهو يعالج مشكل المرأة وذلك باعتبارها كائنا اجتماعيا يطرح مشكلاته على هامش المجتمع لأنها أحد قطبيه والرجل هو القطب الآخر، وهو رافض للأنموذج الغربي للمرأة، وذلك لأنه أنموذج متكون من ظروف عاشها المجتمع الغربي، وهي بالتأكيد مختلفة عن ظروف المجتمع العربي الإسلامي، والذي هو ثمرة الفكرة الإسلامية أكد ذلك بقوله:" إنه من الخطأ جدا اتخاذ الغرب مثالا يحتذى في قضية المرأة، وذلك لأن أوروبا اليوم في طريقها إلى وضع المرأة الفارسة بدلا من المرأة السيدة وتضع بالتالي المخنث مكان الرجل، إن هذا التغيير حدث بلا شك بسبب التهور الذي يطلقون عليه تحرر المرأة"[1].

كما رأى مالك بن نبي وجوب التخلص من نظرة الإعجاب التي ينظر بها أنصار تحرر المرأة في العالم الإسلامي إلى المرأة الأوربية، لأن هذه هي الخطوة الأولى نحو التشخيص الصحيح للمشكلة ومكامن الخلل، وبن نبي لا يضع أيضا أزمة المرأة الأوربية في معزل عن أزمة الحضارة الغربية عامة لأن المنظور الحضاري عنده هو إطار كلي للتفسير يتم رد جميع المستويات والجزيئات إليه في سياق كلي شامل، تأتي بعدها الخطوة الثانية وهي ضرورة التخلص من النظرة الجامدة إلى التقاليد التي علقت بالممارسات والوعي الديني لدى الفرد المسلم،[2] لهذا دعا مالك بن نبي إلى ضرورة إعادة الكرامة للمرأة التي وهبها الإسلام إليها، وأن تكون السيدة التي توحي إلى الرجل بالعواطف الشريفة، لا الفارسة التي تسيطر عليه، هذا هو رأي مالك بن نبي، وهو بالطبع رأي عامة المسلمين منذ بواكير الرسالة الإسلامية وحتى المهاد الأخير[3].

وأقد أخذ مالك بن نبي أخذ موقفا وسطيا متوازنا رد فيه على النزاعات المتطرفة التي تنتصر إلى المرأة، وتلك التي تقف منها موقف الرافض لفعلها بل رأى أن المرأة و الرجل هما قطبا المجتمع الإنساني وأن لا

[1]- مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، (القاهرة:مكتبة دار العروبة، 1961)، ص 100.

[2]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص106.

[3]- محمد جلوب الفرحان، مرجع سابق، ص 203.

معنى لأحدهما بغير الآخر فلن كان الرجل قد أتى في مجال الفن و العلم بالمعجزات كان المرأة قد كونت النوابغ .

اقترح مالك بن نبي إقامة مؤتمرا لا يتمثل في إقامة هيئة أو إتحاد وطني للنساء الجزائريات، له مؤتمر مجلسه وأمانته، لأن محتوى تلك المؤتمرات أصبحت تعقد باستمرار ولكن ليس بالكيفية الجادة المحققة للمرأة الجزائرية مكنتها السياسية والاجتماعية، فالهدف من المؤتمر الذي اقترحه مالك بن نبي هو معالجة مشكلة المرأة الصانعة للحضارة من مختلف جوانبها، ولذلك يجب إضافة مجموعة من الأخصائيين والأخصائيات إلى هذا المؤتمر حتى يؤتي الثمار المرجوة منه[1].

ثالثا- مقومات المشروع السياسي:

رأى مالك بن نبي أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي اقتبس مفاهيمه السياسية من الغرب دون أن يتحقق من صحتها وتماشيها مع قيمه وشخصيته وواقعه الاجتماعي، وذهب أنه كان الأولى بالعالم الإسلامي أن يعود إلى المفاهيم السياسية الإسلامية لينهل منها، فهي أولا تتماشى مع معتقداته وقيمه وشخصيته وواقعه وهي ثانيا أفضل عن التطبيق من المفاهيم السياسية الغربية، لأنها تكفل الثقة والأمن والحرية والمساواة والعدالة وغيرها من دعائم الحكم[2].

-نقد الديمقراطية الغربية: عبر بن نبي عن ذلك بقوله:" الواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذالك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو في غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل لنهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم وأشكال جوفاء إلا من الهواء"[3] من أجل ذلك أراد بن نبي بناء المشروع السياسي في الدول الإسلامية بمنهج مغاير ومختلف تماما عن ديمقراطية الغرب فانتقدها منذ نشأتها، فقد رأى أن ديمقراطية أثينا لم تعط لمبدأ تحرير الرقيق أية أهمية، ذلك أن الأجانب والرقيق لم تكن لهم حقوق مثل المواطنين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعنى الشامل للديمقراطية كمفهوم سياسي يفيد مجملة تقرير سلطة الإنسان علق عليه مالك بن نبي بأنه مناقض لفكرة خضوع الإنسان إلى سلطة الله، فالأمة هي صاحبة السيادة ولا يفيد سلطة الأمة أو الشعب

1- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص107.

2- يوسف حسين، مرجع سابق، ص67.

3- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص88.

شريعة أو دين ولا تلتزم بأي قانون أخلاقي في الديمقراطية الغربية[1]، والأمر الذي أراد مالك بن نبي إثباته هو أنه ما دامت فلسفة الإنسان والإنسانيات الغربية لم تغرس في ضمير الإنسان الغربي الشعور بقيمته وقيمة الآخرين فإنه سيبقى دائما معرضا للوقوع في وحل العبودية والاستعباد، ولا أدل على ذلك من نزعة الاستعمار واحتقار الإنسانية والعصبية المغروسة في قلب الإنسان الغربي الذي انبعث منه روح الاستعمار[2].

خلص مالك بن نبي إلى أن الديمقراطيات الغربية وإن كفلت الحقوق السياسية أفراد شعوبها، إلا أنها كانت بعيدة جدا عن تحقيق جوهر معنى الديمقراطية بحفظ نفس الفرد واستقلاليته من توابع اقتصادية لفئة قليلة من المجتمع الغربي المتمثلة في أصحاب المال ورجال الأعمال، بل يجد الفرد البسيط نفسه دائما في حالة عبودية وخضوع لهم وبذلك لم تضمن الحقوق الاجتماعية للشعوب ولم تحقق الشروط الذاتية والموضوعية للديمقراطية .من أجل ذلك بحث مالك عن البديل السياسي في الحضارة الإسلامية.

-الديمقراطية في المشروع السياسي: انطلق مالك بن نبي في حديثه عن الموضوع بطرحه سؤال:هل في الإسلام ديمقراطية؟ وسرعان ما يضع توضيحا هاما مفاده بأنه لا يجب أن ننتظر الإجابة من خلال نص فقهي مستنبط من السنة والقرآن الكريم بل يتعلق بجوهر الإسلام عامة وانطلاقا من الممارسات للمبادئ العامة التي أقرها الإسلام[3]، ويجيب على سؤاله بقوله:"ينبغي أن نعده مشروعا ديمقراطيا تفرزه الإسلامية في كل فرد من المجتمع "[4].

وضع مالك بن نبي جملة من الشروط الذاتية والموضوعية وحلل من خلالها المشروع السياسي الديمقراطي حتى يجيب على سؤال جديد :"هل الإسلام يتضمن ويتكفل بهذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكون نحو الأنا ونحو الآخرين الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي والذي كان غائبا ومهمشا في الديمقراطية الغربية .وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور ؟، هنا نجد الملاحظة

---

[1]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص151.

[2]- يوسف حسين، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، مرجع سابق، ص76.

[3]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص224 .

[4]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص76.

حول منهج بن نبي وموضوعيته في الطرح والتحليل فلم ينحاز إلى ذاتيته وانتمائه الديني دون تبرير و تقديم الطرح المقنع للغريب قبل القريب.

- **العوامل الذاتية:** في إجابة على الجزء الأول من السؤال: هل يكفل الإسلام عند الممارسة الشروط الذاتية التي من شأنها تحقيق الشعور الديمقراطي نحو الأنا ونحو الآخرين؟ أجاب مالك بن نبي بالإيجاب على هذا السؤال، بل ورأى بتجاوز الإسلام للديمقراطية المعاصرة بفضل بُعده الروحي ومصدره السماوي، ويظهر ذلك في التكريم العام والخاص للإنسان والسلم.[1]

-**العوامل الموضوعية:** في إجابة على الجزء الثاني من السؤال المتعلق بشروط الديمقراطية في جانبها الموضوعي المتعلق بالحريات السياسية والضمانات الاجتماعية، يرى مالك بن نبي أن الإسلام قد كفل للشعور الديمقراطي الظروف المناسبة لنموه والمحافظة عليه بما كفله من ضمانات سياسية تتعلق خاصة بجوانب الحريات وضمانات اجتماعية تتعلق بالمجال الاقتصادي[2]، والتي تتمثل أساسا في حرية الاعتقاد، حرية التعبير والرأي، حصانة المنزل وحرمته، حرية العمل والتنقل، المشاركة في الحكم.

إجمالا أكد بن نبي على ذلك بقوله:" على هذه الاعتبارات يصح القول أن الحكم الإسلامي ديمقراطي في مصدره وفي عمله كما قدمنا، والإسلام يتضمن كل السمات التي تطبع الديمقراطية السياسية التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم والضمانات الضرورية التي تحميه من جور هذا الحكم "[3].

-**ربط السياسة بالأخلاق والعلم** : ركز مالك بن نبي على ضرورة الجمع بين الجانبين الأخلاقي والعلمي في الممارسة السياسية، فالسياسة عنده لابد أن تكون أخلاقية، جمالية، علمية لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ، أي استبعاد التحايل والخداع والمكر من العمل السياسي وربطه بالجانب الأخلاقي من جهة ومن جهة أخرى مراعاة الشروط الموضوعية لتحقيق الغايات المرجوة من خلال اعتماد المنهجية الواضحة في العمل، فالفعالية مرتبطة ارتباط وثيقا بوجود عمل واضح المعالم يقوم على مقاييس واقعية عن

---

[1]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص225.

[2]- المرجع نفسه، ص 229.

[3]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص 87.

مثالية الصالونات، بالإضافة إلى ضرورة عرض الأفكار والمشاريع للمناقشة والإثراء من طرف مختلف التيارات المتواجدة فعليا في المجتمع[1].

-ضرورة التخلي عن البوليتيك: لأن جل حكومات بلاد الإسلام يحترفون البوليتيك الذي يعني في اصطلاح شعوب المغرب العربي مجرد صرخات الحاكم وحركاته لمغالطة الشعب واستخدامه، فلا يمكن القول أن هذا الحاكم يقوم بأداء عمل سياسي لأنه بعيد كل البعد عن السياسة والدولة أو الحكومة التي يرأسها لا يمكن أن تدوم طويلا فهو يعتمد على الخداع وعلى تعاريف مضللة للسياسة.

-مد جسر الثقة بين الفرد و الدولة :حتمية العلاقة بين الوسط الاجتماعي والدولة ترهن نجاح السياسة كأداء تنظيمي يقوم بدور التوجيه والتسيير للطاقات الاجتماعية بشرط أساسي وهو أن يكون عمل الفرد وعمل الدولة في نفس الاتجاه أي متكاملين ومتجانسين، ولا يمكن لتجانس كهذا أن يكون في غير ضمير الفرد باعتباره مصالح حيوية مشتركة ومسلمات متفق عليها بين جمهور من الناس يكون جسم الأمة واجتماعها، والعكس يؤدي إلى فقدان عنصر الثقة بين الطرفين واتساع الهوة بينهما وبالتالي سيدة الفوضى واللافعالية في الأداء السياسي[2]، فالإيديولوجية إذا تتطلب خمائر أخرى، تتضمن الوحدة الضرورية بين عمل الدولة عمل الفرد انجاز مهمات بعيدة ترتكز على الثقة و البطولة والخمائر هذه هي التي تعطي حسب جوهرها القيمة الجليلة أو الحقيرة للسياسة أمام التاريخ[3].

رابعا- مقومات المشروع الاقتصادي:

-مفهوم بن نبي للاقتصاد: إن الاقتصاد في فكر مالك بن نبي، ليس علما نتعلمه أو منحنيات بيانية وأرقام نتلاعب بها لأغراض ديماغوجية، ولكنه قبل كل شيء وعيا واستعدادا فكريا وسلوكيا أو بكلمة واحدة ثقافة، إن الاقتصاد ليس خارجا عن ذات الإنسان، بل هو جزء من جوهره وذاته، إنه النتيجة الأساسية الأولى للظاهرة الاجتماعية والآلية التشاركية والترابطية وهو الصيغة النهائية الكاملة لعملية تداخل العلاقات الإنسانية لحظة التبادل بين البشر بهدف ضمان مصلحة كل فرد وللمحافظة على

[1]- محمد لعاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 146.

[2]- المرجع نفسه، ص140.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص 84.

مصلحة الجميع، أنه تراكيب ذهنية قبل أن تكون مسألة مواد أولية أو مال أو تكنولوجيا أو حصص في السوق[1].

- **توجيه العمل:** عبر عنه مالك بن نبي بأنه تأليف كل الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة، وعلى هذا يمكن القول أن مالك بن نبي قد تمكن من حصر مفهوم توجيه العمل، وتحديد معناه فهو سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، ليصنع كل فرد داخل المجتمع لبنة جديدة في البناء وتأليف كل الجهود لتغيير وضع الإنسان[2]، بما في ذلك جهد المزارع الحرفي والتاجر والطالب والمرأة والمثقف.. لكي يصنع كل واحد منهم لبنة جديدة في البناء، فإعطاء ثلاث حروف من الأبجدية عمل، تقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصح عن النظافة أو الجمال عمل، وغرس شجرة عمل واستغلال أوقاتنا عمل ونحن نعمل ما دمنا نعطي أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ.[3]

- **توجيه رأس المال:** أولا فإن مالك بن نبي أكد على الفرق بين مفهوم الثروة ورأس المال فالثروة تكون متعلقة بالمركز الاجتماعي لصاحبها وباستعمال صاحبها أي أن الثروة مكاسب شخصية غير متحركة وغير داخلة في الدورة الاقتصادية، في حين أن رأس المال ينفصل عن صاحبه وله عمل ويدخل في تجارة التصدير والإستراد أو غير ذلك من الميادين الاقتصادية. ويخلق حركة ونشاطا ويوظف الأيذي والعقول أينما حل وحيثما ارتحل، أشار مالك بن نبي إلى أن توجيه رأس المال في البلاد المتخلفة لا يزال وهو في طوره التكويني لا يتصل بالكم بل بالكيف، فالمهم عنده أن تصبح كل قطعة مالية متحركة ومتنقلة تخلق معها العمل، أما الكم فإنه له الدور الثاني وهو دور التوسع[4]، كما أكد مالك بن نبي على أن الخطأ في توجيه رأس المال، يؤدي إلى علاقة مرضية بين المال والعمل، هذه العلاقة تجعل من المال مهيمنا على تسخير العمل، فبقدر ما تراكم المال في البنوك والمصارف تحول طابعها الاجتماعي وأصبحت ثروة وسجانا للعمل، السجان الذي لا يعترف لسجينه حق سوى العمل في مصلحته.

- **اقتصاد القوت عوض اقتصاد التنمية:** أولى بن نبي قضية الفلاحة أهمية خاصة اعتبارا للدور الذي يمكن أن تؤديه في دفع عجلة التنمية في البلدان المتخلفة وتحقيق استقلالها الاقتصادي، وأكد على

[1]- شعيب نوف، مداني عصام، **الاقتصاد العالمي العادل مالك بن نبي نموذجا**، الملتقى الدولي الأول الاقتصاد الإسلامي، الواقع ورهانات المستقبل، المركز الجامعي غرداية، 23-24فيفري 2011، ص5.

[2]- ميلود زنكري، مومني إسماعيل، **الأبعاد الحضارية والفنية للنظرية الاقتصادية في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 111 .

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص115.

[4]- مولود زنكري، مومني إسماعيل، مرجع سابق، ص114.

أن الدراسات التنموية قد أخطأت حينما أهملت هذا المعطى في الجهود التي استهدفت استنهاض الدول المتخلفة فاتجهت نحو الصناعة، لأنها رأت أن وجود الصناعة في الدول المتقدمة هو الذي يمنحها القدرة على التقدم وعلى الدول المتخلفة أن تسعى إلى التصنيع كي تحقق هي الأخرى تقدمها فكانت النتيجة رغم الجهود أنها لم تتحرر وإنما زادت مديونيتها الحضارية ونما تخلفها[1].

من هذا المنطلق دعا مالك بن نبي إلى ضرورة أن يهتم كل مجتمع متخلف بتنظيم قطاعه الزراعي لأجل ضمان العيش الكريم لأفراده من خلال إطعام سائر الأفواه حتى لا يصبح عرضة للمجاعة أو أن يتكفف رزقه من المجتمعات التي حققت فائضا في هذا الميدان ومن جهة أخرى لأجل ضمان التشغيل الكامل لطاقة العمل التي ينطوي عليها،و لن يأتي هذا إلا بإنتاج أقصى ما يمكن من الغذاء ليغطي الحاجات الداخلية ويسهم في عمليات التجارة الخارجية ويكون مصدرا للعملة التي يحتاجها المجتمع حتى ينهض اقتصاده التنموي وهنا يربط بن نبي بن ما يسميه اقتصاد القوت واقتصاد التنمية، حيث لا يمكن تحقيق اقتصاد تنمية بطريقة مستقلة عن اقتصاد متين لتحقيق القوت[2].

- **اقتصاد الإنتاج عوض اقتصاد الاستهلاك:** قارن مالك بن نبي بين معادلة الحقوق والواجبات، وبين المستوى الذي يريد المجتمع أن يحققه في سلم التقدم المالي، وعلى هذا الأساس يكون الحق هو ما يأخذه الفرد من المجتمع الذي ينتمي له والواجب هو ما يقدمه الفرد لمجتمعه، وإذا نقلنا مفهوم الحق والواجب من لغة الأخلاق إلى لغة الاقتصاد، نجد أن مفهوم الحق يتقابل مع مفهوم الاستهلاك ومفهوم الواجب يتطابق مع مفهوم الإنتاج ، ولكي يوضح مالك بن نبي بين هذين المتغيرين وتأثيرهما على مستوى التطور الاقتصادي للمجتمع، قدم لنا صيغة جبرية ثلاثية الاحتمالات، هذه الصيغة تمكننا من تحديد النماذج المختلفة للمجتمعات وتتمثل هذه الصيغة فيما يلي :[3]

واجب +حق ←الصفر ←——→ إنتاج + استهلاك ←الصفر

فإذا تقرر اختيار المجتمع وارتكز على مناهج السهولة أي غلب قيمة الحق (الاستهلاك) فإن معادلته الاقتصادية تكون سلبية أي أنه مجتمع ينهار ويتخلف، وإذا تعادل حجم إنتاجه واستهلاكه فإنه مجتمع راكد،

---

[1]- الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 226-227.

[2]- المرجع نفسه، ص227.

[3]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص87 .

أما إذا اختار المجتمع مناهج الصعوبة وغَلب قيمة الواجبات على الحقوق فإن إنتاجه يتضاعف، فيغطي حاجاته الاستهلاكية، ويسجل في ميزانه الاقتصادي محصولا وافرا في لغة الاقتصادي السياسي فائض قيمة هذا الواجب الفائض هو أمارة تقدم المجتمع ونموه الخلقي والمادي وهو علامة كل مجتمع شق طريقه نحو المجد.

- **الاستثمار الاجتماعي عوض الاستثمار المالي:** رفض مالك بن نبي مبدأ الاستثمار المالي كأسلوب لتخطيط عمليات التنمية في البلاد المتخلفة، وقدم كبديل له الاستثمار الاجتماعي، وأسس طرحه هذا على جملة من المعطيات الاقتصادية والتاريخية، فالاستثمار المالي الكلاسيكي الذي يعتمد منذ الخطوة الأولى على قوة الشراء، أما الاستثمار الاجتماعي يعتمد أساسا على قوة العمل.

أكد مالك بن نبي أن الاستثمار المالي لا يستطيع أن يحل مشكلات البلاد النامية كما ولا كيفا، إنه لا يحلها كما لأنه مهما تواضعت التقديرات لا يكون أبدا في مستوى الحاجات الحقيقية، ومن ناحية الكيف لأن قدرته تصاب منذ الخطوة الأولى بعيب منحه بصفته قرضا خاضعا لشروط توجهه غالب مصالح صاحب رأس المال أو يصاب أيضا بعيب من يستغله فيستعمله في أبواب تافهة[1].

إن هدف الاستثمار المالي هو خلق وظائف جديدة، وإيجاد فرص للتشغيل والعمل يمكن أن يقضي على حالت البطالة والكساد، غير أن المجتمع الذي ينمو على هذه الطريقة في رأي مالك بن نبي لا يستفيد إلا من جزء من العمل التوقع، وهو نسبة السواعد التي تعمل فعلا بينما يتحمل بالضرورة سائر الأفواه التي تأكل سواء منها من كان عاملا أو غير ذلك[2]، أما المجتمع الذي ينمو على أساس الاستثمار الاجتماعي، فإنه يتخلص منذ اللحظة الأولى من كل هذه المناقضة لأنه يعتمد أساسا على طاقته الاجتماعية الموجودة في رصيده من إنسان وتراب ووقت، فالأعضاء غير المنتجة فيه تنحصر في أقل مقدار (الطفل والمريض والعاجز) أما بقية السواعد فهي تعمل[3].

---

[1]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص194.

[2]- مولود زنكري، مومني إسماعيل، مرجع سابق، ص105.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص180.

المطلب الثالث: المقومات المعنوية للمشروع الحضاري

أولا - مقومات المشروع الديني:

تفعيل العقيدة وبناء الدافعية القرآنية: كرر مالك بن نبي آية محورية في أكثر من موضع في كتاباته قصدا للتغير الحضاري المطلوب من عمق رسالة الوحي هي قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ ﴾[1]، وهو ما حاول تقديم مبرراته العقلية والنقدية في مشروعه الفكري الحضاري، من أجل استعادة دور الوحي الفكرة القرآنية في تحقيق الفلاح الإسلامي، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وتحويل الإنسان القابل للاستعمار إلى إنسان حر ومتحرر، والتراب البائر إلى مادة حيوية جاهزة للاستخدام، والوقت الضائع إلى مجال زمني، تتحول فيه القيم إلى نشاط اجتماعي صالح للمجتمع فتنتج الحضارة من هذا المبدأ التغييري القرآني[2]، فدعا مالك بن نبي إلى صفاء العقيدة ونقائها كما كانت زمن السلف إذ لا يصلح آخر هذه الأمة إلى بما صلح به أولها، ودعا إلى عقيدة حية تدفع إلى العمل والنشاط وتكون عنصر حركية لا عنصر ركود، وإلى عقيدة تحرر الفرد جزئيا من قانون الطبيعة المفطورة في جسده، ويخضع جسده في كليته إلى المقتضيات الروحية وإلى عقيدة مركبة للحضارة لا عقيدة تدعو إلى الخلاص الفردي[3]. لأن الإسلام عند مالك بن نبي هو الثروة الخالدة في يد المسلم، في كل الظروف وفي جميع المراحل التي يمر بها في حياته، فمادامت هذه الثروة موجودة فإن المسلم يظل مالكا لقوة الحقيقة للنهوض الحضاري، فلو وعى المسلم حقيقة الإسلام لأدرك مقدار ما يملكه من قوة فكرية وروحية وإرادية وأخلاقية استثنائية عجيبة، هي مصدر وأم بقية الثروات الأخرى[4].

نلاحظ عند مالك مفهومان يراوحان فضاء الإمكان الحضاري هما الفكرة لدافعة، والدفعة القرآنية وهما في البناء الحضاري عملة واحدة لها وجهان، فالفكرة الدافعة للنشاط الإنساني هي التي تحول هذا الإمكان إلى تحقيق، إن المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائما بالأفكار الدافعة، والفكرة الدافعة

---

[1]-سورة الرعد، الآية: 11.

[2]- حسان عبد الله حسان، **المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة**،(القاهرة :مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2019)، ص137.

[3]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص156.

[4]- الطيب برغوث، **محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص53.

في الإسلام نقلت شعلات الجمر المضيئة منذ أربعة عشر قرنا من الجزيرة العربية إلى الأقطار البعيدة، موحدة جميع الشعوب الإسلامية في ذلك العمل المنشق الرائع، ألا وهو الحضارة الإسلامية[1]، ومن ناحية أخرى فإن الدفعة القرآنية هي التي تحقق نقلات الأفكار، وتجعلها دافعة بقوة ما تحتويه من طاقة علوية تتشابك مع طاقة الأرض في الإنسان فتتحقق اللحظة الدافعة[2]، وفي ذلك قال مالك بن نبي في كتابه ميلاد مجتمع:" أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الأفراد وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف الفرد"[3].

كما أكد مالك بن نبي على دور الدين وتتبع حيويته في إنشاء الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله ويذكر الآية الكريمة:﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[4] ليدلل أن هذه الآية تفتح لهم طريقا أعظم خيرا ليضطلعوا بعملهم الأرضي، والتاريخ يرينا قدرة أصحاب الدين وبخاصة المسلمين حين ساروا في هذا الطريق، إلا أنا هذا التفسير للتاريخ فوقي وهادئ لا يدخل أحداث هامة حدثت في المراحل الأولى كحركة الردة وأسبابها وأحداث الفتوحات وما شابها من إختلالات والخلاف في صفين وأسبابه الحقيقة، فالنظر للتاريخ بهذه النظرة التقديسية لا يساعد على مناقشة إشكالات الاختلاف وقبول الآخر المختلف حتى في إيمانه وفي علمه وفي عبادته، فالمجتمع الأول في المدينة كان تماسكا وقويا لأنه كان له إحساس واحد وإيمان واحد، فهذا أمر غير ممكن إجرائيا، بل لأنه كان متسامحا عفويا قابلا للتغير ولم يعادي إلا من عاداه، أما مع ذهاب الوساطة ممثلة في شخص النبي الكريم، عاد الاختلاف ونفي الآخر بأقل حدة في البداية ثم وصل الأمر إلى الاقتتال في زمن الخليفة الرابع، ثم بعد هذا الاختلاف السياسي حول الحكم ظهر الاختلاف المذهبي في تفضيل الصحابة في البداية ثم في تفسير نصوص القرآن الكريم ثم في تدوين الحديث الذي جاءت معه حركة الوضع التي أدخلت الفكر الديني في دوامة قبول النصوص أو رفضها، وعلى أساس هذا القبول من عدمه ظهرت المذاهب الفقهية ثم المذاهب الكلامية ثم الطوائف الدينية[5].

---

[1]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار**، مصدر سابق، ص ص47-48.

[2]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص138.

[3]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص68.

[4]- سورة الذاريات، الآية: 56.

[5]- الهادي محمد السعدي، مرجع سابق، ص ص 116-117.

ذهب مالك بن نبي إلى أبعد من ذلك بقوله:" إن فكرة الإسلام ذاتها، وهي التي نعرف دويها العميق في ضمير المسلمين الأولين، هذه الفكرة لم يعد لها اليوم الدوي نفسه وقوة التوجيه لسلوكنا الفردي ولا أعمالنا، ولا أفكارنا، ومشاعرنا"[1]، ثم خلص إلى شبه قانون متفق عليه بين الجميع وهو " أننا لم نعد مسلمين إلا بشهادة الميلاد" وأرجع ذلك إلى الفصام الذي يعيشه المسلم بين حياته في الواقع وحياته داخل المسجد بحيث يصبح هذا الفصام شبه تناقض في شخصية المسلم المعاصر، فلا يمكن تحليل الفكرة الدينية في العالم الإسلامي دون الرجوع إلى هذه التفاصيل والحيثيات التي كان لها دور مهم جدا في تكوين الواقع الإسلامي الحالي.

من أجل ذلك دعا مالك بن نبي إلى تطبيق الإسلام الحقيقي في واقعنا فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولا وقبل كل شيء على أساس الفقه الخالص على الواقع السائد الذي نشأ عن صفين، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعا إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية[2].

ردّ على دعوة محمد إقبال على أن المطلوب ليس هو العلم بالله ولكنه أوسع وأدق معانيه: الاتصال بالله[3] وهكذا فإننا نرى أن مالك بن نبي قد ركز على أصول الإسلام التي جاءت في القرآن الكريم، وما صح من أحاديث الرسول ﷺ، على ألا نأخذ هذه الأصول من منطلق العلم لينشأ لدينا علم كلام جديد، ولكن نأخذها مأخذا تطبيقيا كأن القرآن يتنزل[4] وهو يستشهد بمقولة محمد إقبال:"أشد ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي: يا بني اقرأ القرآن وكأنه يتنزل عليك" لذلك نجده يمتدح أسلوب حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الذي عمل على تغيير الفرد باستخدامه للآية القرآنية كأنها تتنزل من جديد "[5].

عالج مالك بن نبي معضلة تضخم الأنا في المجتمع الإسلامي، بحيث يصبح كل فرد في المجتمع لا مبالي بغيره، ويحرص على مصلحته الشخصية دون حرصه على المجتمع وأكد بن نبي أنه لا ضابط ولا منشط لطاقات الأنا في اتجاه المجتمع إلا الدين، حيث يمثل الدين المثل الأعلى لكل إنسان داخل المجتمع كما يمثل

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص97.

[2]- مالك بن نبي ، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص56.

[3]- المصدر نفسه، ص144.

[4]- عصام محمد علي عدوان، **مشكلات العالم الإسلامي ومعالجتها في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: الأصالة للنشر، 2019)، ص68.

[5]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص147.

القيم الأخلاقية، فإن التقى أفراد المجتمع على فكرة واحدة وحملوا مشعلها وانصهروا في بوتقتها، فستصنع منهم جسدا واحدا تذوب فيه الأنا لصالح المجموع وهو ما حصل في عهد صحابة رسول الله ﷺ[1]، وبذلك يتدخل الدين مباشرة في تحديد سمات الشخصية عند الفرد ويظهر تأثيره بطريقتين مختلفتين، إذ يدفع بالفرد في حالة الفعالية للمساهمة في النشاط الاجتماعي المشترك[2]، إلا أنه عندما يتحلل فإنه ينشئ جوانب مَرَضِيَة في شخصية الفرد تعيق النشاط المشترك تجعله مستحيلا، وأكد مالك بن نبي هذا بقوله:"يدخل الدين مباشرة في الشخصية التي تكون الأنا الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه الأنا لدى الفرد، وكان هذا النشاط لدى الفرد سببا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ"[3]، وهذا يعني أن العنصر الديني حينما يؤدي وظيفته الاجتماعية يقوي شبكة العلاقات ويشدها إلى بعضها البعض، وحينما ينحل ويفقد فعاليته الاجتماعية فإنه يؤدي إلى تحلل هذه الشبكة وتمزقها[4].

اعتقد مالك بن نبي أن ضعف المسلمين ليس سببه الإسلام، فهم أصلا لم يلتزموا بإسلامهم الالتزام الفعال الذي يبني النفوس ويوجهها، وأشار إلى هذا بقوله :"ومما لا جدال فيه أن الإسلام قد احتفظ بمضائه الذي صيغت به الحضارة الإسلامية كدرة فريدة في التاريخ، ولكن المسلم هو الذي فقد استخدامه الاجتماعي"[5]، واعتبر مالك بن نبي أن الشبهات التي يثيرها المستشرقون حول الإسلام ليست سوى وسيلة منهم لصرف المسلمين إلى الدفاع عن الإسلام والانشغال بذلك عن القيام بمهمات جسيمة تتطلب من المسلمين التصدي للاستعمار وبناء الحضارة فقال:"أن المشكلة ليست في الدفاع عن الإسلام الذي يجد في جوهره حصانته من عطاء الله إليه، ولكن في تعليم المسلمين كيفية الدفاع عن أنفسهم بما في الإسلام من وسائل الدفاع"[6]، وتحقيق هذا يقتضي ضرورة إرجاع الفاعلية والقوة الإيجابية إلى العقيدة

1- عصام محمد علي عدوان، مرجع سابق، ص68.

2- محمد لعاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص149،

3- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص72.

4- محمد لعاطف، مرجع سابق، ص150.

5- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسيوية**، مصدر سابق، ص226.

6- عصام محمد علي عدوان، مرجع سابق، ص69.

"فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو إعادة تلقين المسلم عقيدته ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة، إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هده المشكلة"[1].

أمام هذا الوضع فمالك بن نبي لم يرى الحل في تجديد علم الكلام الذي يبحث في الأدلة العقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية وإثبات وجود الله ووحدانيته، وإنما ضرورة تأسيس علم جديد يعيد للعقيدة فعاليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي وفي كلمة واحدة، إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدر للطاقة، ولا بد من إعادة طرح الإشكالات المعرفية للوعي الديني ونقدها وإحداث قطيعة ابستيمولوجية معها وإيجاد رؤى ومناهج أخرى لفهم الدين وإستعابه وتحويليه إلى حركة حياتية دافعة وليست معطلة[2]، وهذا ما يؤكد أن المسلم في جميع أطوار تاريخه لم تكن مشكلته مع العقيدة وإنما مشكلته تكمن في عدم شعوره بذاته فدور الدين يتجسد في إعادة الشعور الحيوي للذات من أجل الانتصار لفكرها وحاضرها، ودور الدين لا يقتصر على ترسيخ العقيدة وملة الأجداد، فمشاكل الأجيال المتعاقبة مشاكل حضارية أكثر منها عقائدية كلامية[3].

لحل مشكلة الانفصام والازدواجية في سلوك المسلم داخل المسجد وخارجه، يشير إلى أهمية التحقيق العملي للمثل الأعلى (الدين وتعاليمه) بين المسلمين بصورة مشتركة (صورة جماعية)، وإلا فماذا يحصل لو اكتفى الصحابة بصلاتهم داخل المسجد، إنهم لن يغيروا الوسط الجاهلي، بل ربما حولهم إلى مشركين فالنشاط المشترك هو الذي أنقذهم وهو الذي أنقذ الوسط الجاهلي في الوقت ذاته[4]، ويمتد التأثير البارز للعنصر الديني على حياة الفرد إلى تفعيل علاقة الإنسان بالوقت من جهة وبالتراب من جهة فيجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر، وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات العمل ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعا لظروف عملية الإنتاج ومن ثمة فالوظيفة التركيبية للدين تظهر في كونه يؤدي إلى كافة العمليات التغييرية الاجتماعية المهمة في الإنسان والوقت والتراب ما يتبعها من معطيات نفسية تتحقق من خلال حركة المجتمع وانتقاله من مرحلة السكونية إلى المرحلة الديناميكية

[1]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص123.

[2]- الهادي محمد السعدي، **الفكر الديني عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص194.

[3]- محمد لعاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص154.

[4]- المرجع نفسه، ص70.

الحضارية إذ أن العناصر الثالثة تظل في حالة سكونية إلى أن يتدخل الدين بصفته قوة أساسية تحدث التآلف والتركيب الحضاري[1].

نخلص أن بن نبي قدم طرحه في التجديد العقدي والدافعية القرآنية على منهج النقد بهدف التقويم والتغيير وتشخيص العلل الحضارية، ومن ثم البناء بهدف التأسيس والإصلاح ووصف الأدوية الفعالة للمشكلات المَرَضية، إذا نحن اليوم بحاجة إلى:

- تنظيم تعليم القرآن بحيث يوحي من جديد إلى الضمير المسلم بالحقيقة القرآنية كما لو كانت متنزلة من جديد عليه.
- تحديد رسالة المسلم الجديد في العالم ليحفظ بذلك استقلاله الأخلاقي، وليتمكن من مواجهة الظروف الخارجية الأخلاقية أو المادية و بذلك ينشئ وسطه الخاص شيئا فشيئا حين يؤثر على الظروف الخارجية بحياة نموذجية ينتقل أثرها إلى ما عداها.

وبناء على ما سبق اقترح مالك بن نبي لعلاج مشكلة الازدواجية في السلوك ثلاث وسائل معا:[2]

- **الأولى:** العمل الجماعي، فالجماعة تُقوم الفرد وتمنحه الشعور بالنُصرة و التآلف.
- **الثانية:** تعليم القرآن بشكل منظم يراعي تطبيق كافة ما جاء فيه، والالتزام بروحه.
- **والثالثة:** تحديد رسالة المسلم في الوجود، ووضع أهداف خارجية يصبو إلى تحقيقها ليضاعف من نشاطه.

ثانيا- مقومات المشروع اللغوي- ثقافي:

- **بناء مفهوم الثقافة الصالحة:** يقوم مفهوم الثقافة الصالحة على فرضية معرفية اجتماعية مفادها أن الأفكار التي تحملها الثقافة من جيل إلى جيل ليست صالحة في كل الأحوال كي تصنع التغيير الحضاري، وإنما

[1]- محمد لعاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص150.

[2]- عصام محمد علي عدوان، مرجع سابق، ص68.

ترتبط فاعلية تلك الأفكار وصلاحيتها الثقافية بمجموعة من الشروط النفسية والزمنية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع و هو مستوى قد يتغير بطريقتين :[1]

الأولى: عندما يرتفع مستوى الحضارة تعرض له في الطريق أفكار ليست من القوى الجوهرية التي نتجت عنها الحركة التاريخية، فإذا بها تتقادم وتختفي.

الثانية: عندما يهبط المجتمع تنقطع صلة بعض الأفكار بالسك الاجتماعي ذاته، أي تنقطع بالمنابع الخُلقية والعقلية التي صدرت عنها، فتكتسب هذه الأفكار وجودا صناعيا غير تاريخي، وبدلك تفقد كل معنى اجتماعي.

وهذا يعني أن الفكرة لا تحيا ولا تتحقق لها فاعلية إلا في وسطها الاجتماعي إطارها الثقافي أي أن الأفكار المستعارة لا تستطيع أن تنجح في الواقع الإسلامي بل تتحول إلى أفكار انتقامية تنتقم ممن نقلها.

- **تحويل مفهوم الثقافة إلى برنامج تربوي:** إن مسألة تحويل الثقافة إلى برنامج تربوي يعد هو الإشكالية الأساسية في مقوم الثقافة، هو يعني أن يكون هناك تناغم انسجام وتوافق بين المثل الأعلى للثقافة ووسائط التنشئة الاجتماعية فضلا على ألا يكونا متناقضين أو متصارعين وهذا يعني أن المواد الخام للثقافة وأدوات صناعتها وسياستها المعرفية يجب أن تكون ضمن الخطط والبرامج التربوية في المجتمع وتشكل تحيزات تلك البرامج و الوسائط التي تقوم على تنفيذها.

-**توجيه الثقافة:** لابد من ضرورة توجيه الثقافة ووجب التمييز بينها وبين العلم بحيث أن الأولى سلوك والثاني أقرب إلى المعرفة، ولا سبيل لعودة الثقافة إلى وظيفتها الحضارية إلا بعد تطهيرها مما يشوبها من حشو أو انحراف ويؤكد بن نبي أن الخلل في هذا يعود إلى رجل القلة وأبرز صفاته ذبذباته اللغوية و ولعه بلغة الغير، فلا بد من إزالة هذا المريض ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد لأن مشكلة الثقافة لا تخص طبقة دون أخرى إنما هي تشمل المجتمع كافة من أعلاه إلى أدناه.

- **دور الكلمة:** أولى بن نبي للكلمة دورا فعالا في بناء المشروع الحضاري وأظهر أسفه بحالها في قوله: "لقد فقد الكلمة قيمتها في انتقالها من النادي أو المسجد إلى المقهى، منذ ترك العلماء المجال لرجال الأحزاب لنشر خلاياهم في البلاد، وبدأ الوطن يهجر حلبة الواجبات، ويتجه إلى ميدان الحقوق"[2].

---

[1] - حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص108.

[2] - مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص255.

إن الكلمة بما تحمله من مضامين، هي في الأساس أداة تربوية لتوجيه عملية التغيير الاجتماعي وعندما نقول الكلمة نقول اللغة، على أن لا ندرس اللغة العربية في هذا العنصر من جانبيها التكويني أو الفلسفي، ولكن سنركز عليها باعتبارها ركنا في عملية التغيير فهي وعاء الثقافة وهي أداة الاتصال والتعليم، فبالإضافة إلى تراكيبها وألفاظها تحمل اللغة بين مفرداتها روحا، فاللغة عقلية ونمط في فهم الوجود وقد أحاطها بن نبي باعتناء خاص وأثار الحديث حولها فيما لا يقل عن أربعة مواضع من كتبه الظاهرة القرآنية، فكرة كومنويلث إسلامي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، بين الرشاد والتيه إيمانا منه بأن الكلمة تلعب دورا تربويا هاما في عملية التغيير وفي نفسية الإنسان وعقليته وتوجهاته، بل والتأثير عليها في ظل شروط من أهمها : كيفية صياغة مضمونها وإيمان من يستعملها بجدواها في التأثير في فكر ووجدان الآخرين[1]، فكم هو فعال ومؤثر دور تلك الكلمات الإصلاحية النهضوية التي توقظ نفوسا نامت طويلا وكم كانت قاسية جدا نتائج ذلك السبات السحيق نعم هكذا جاءت كلمات "جمال الدين الأفغاني" لتحيي السرائر وتعلي الهمم فنبذت الوثنيات التي كادت تتأصل في المجتمعات الإسلامية والتي رغم إسلامها عاشت فترات الجاهلية وهي تتخبط بين أسوار الزوايا والإيمان بترهات الحروز والبركات والهياكل في القبور.إن الكلمة هي الحل، وما الكلمة إلا تعبيرا عن لغة تواصل بها الشعب الجزائري فالكلمة تعبر عن الواقع فقد نجحت الفكرة الإصلاحية في الجزائر مع كلمات "ابن باديس" في التعبير عن مآسي المجتمع والتطلع إلى طموحاته من جهة أخرى كيف لا واتخذت شعارا لها ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾[2]،

فانتشرت الخطب الإصلاحية والمحادثات الفكرية والروح الثقافية حتى باتت نزعة التغيير تجري في أوصال الفرد مجرى الدم من جسده. وهكذا أتيح للإصلاح أن يمسك مقاليد النهضة الجزائرية وبلغت الفكرة الإصلاحية أوجها إذا وفي تلك الفترة الممتدة من 1925 إلى غاية 1936 كان هناك شعور عظيم بالنهضة رغم أن الزاد لم يكن إلا بضع كلمات من الفصحى وبعض آيات من القرآن الكريم، فالكلمة تساهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع شديد في ضمير الفرد، وإذ تدخل سويداء قلبه فتستقر

---

[1] - حامد عزيز، مرجع سابق، ص ص304-305.

[2] - سورة الرعد آية:11.

معانيها فيه لتحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة، فالكلمة يطلقها اللسان تستطيع أن تكون عاملا من العوامل الاجتماعية حين تثير عواطف في النفوس تغير الأوضاع العالمية[1].

بناءا عليه يكون للكلمات أهمية من حيث مدلولها الثوري والنفسي، فهي وإن تعبر عن مواقف ايديولوجية معينة، تحمل أصحابها على تطبيق معانيها وإبلاغ مضمونها للغير، وجعلها واقعا اجتماعيا متحركا في النفوس ومحركة للواقع في ذات الوقت عليه فكل تغيير يعتري اللغة فإن سيعتري حتما روحها بما يغير الموقف تجاه الأشياء، فالكلمة تبعا لذلك تساهم في خلق الظاهرة الاجتماعية[2].

لعلّ ما يخدم كثيرا المعنى هنا أن نُردف شهادة عبد الله حمادي* حين قال:"هناك في تاريخ الجزائر المستقلة كلمات خالدات أذكرها وأتأملها في محتواها وأبعادها فتزداد ذاكرتي تعلقا بها وتقديرا لقائلها، أذكر وأنا شاب في منتصف السيتينيات تقريبا بل قل في فجر استقلال الجزائر الخارجة من أُوار الاستعمار الفرنسي البغيض والفقر والجهل يفترس أوصال الشعب الجزائري وفي هذا الأتون الكالح كانت هناك ظاهر متفشية وسط كبريات المدن الجزائرية كساحة الشهداء بالجزائر العاصمة وساحة لابريش بقسنطينة حيث تلاحظ المئات من الأطفال من سني مع مظهر يعكس الفقر والفاقة، وشعر أشعث ووسخ يعم الجسم كله يحترفون مهنة "السيراجة" –ملمع الأحذية- لم يكن أحد يتوقع أن هذه الظاهرة ستختفي من حياة الشعب الجزائري حتى لو دخل الثوار من أجلها في حرب تحريرية ثانية لكن الكلمة والكلمة الصادقة النابعة من القلب الصادق والفم الصادق سجلت الحدث الذي لا ينسى إلى يوم الدين، وأمام تفشي هذه الظاهرة المهينة لكرامة الشعب الجزائري وقف الرئيس "أحمد بن بلة" وقالها مدوية علقت في زند الزمان:"لعنة الله على الجزائري الذي يمد حذاءه لأخيه الجزائري ليمسحه له" فكانت الكلمة الصاعقة التي اختفت بموجبها تلك الظاهرة من الجزائر إلى الأبد".

-إحياء الدور الاجتماعي والتربوي للغة: لكي نعود باللغة إلى سالف خدمتها كأداة تربوية تحدث التغيير وتؤثر في النفوس، وجب أن نولي بعدها الاجتماعي والإنساني أهميته، فتوجه مضامينها سلوك الفرد

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص28.

[2]- حامد عزيز، مرجع سابق، ص308.

* فقيه ومؤرخ وكاتب جزائري، وعضو بمختبر البحث التاريخي (تاريخ الجزائر) بجامعة وهران (الجزائر)، من مواليد 1970 بمدينة بشار جنوب غرب الجزائر.

وتصبح اللغة بالضرورة واقعا اجتماعيا حيا يتفاعل فيه العلم والسلوك والواقع تفاعلا ايجابيا يدفع إلى الإبداع والابتكار، ولن تكون اللغة مربية تبعا لذلك ما لم يتوفر في حاملي الكلمة شروط ثلاث:[1]

أولها: وعي المخاطب(المربي) لمضمون ما يحمله من لغة وكلمات وإرادته في الاتصال بما يحدث التغيير لدى المخاطبين.

ثانيا: ضرورة احتكاك صاحب الكلمات (المربي) بالواقع والبيئة والسعي إلى الناس.

ثالثا: أن يتمثل المخاطب(المربي) لغته لتنبعث من ذاته فيصير بذلك قدوة ولتوافق كلماته تصرفاته وسلوكه.

ثالثا- مقومات المشروع النفسي:

-بناء إنسان جديد غير قابل للاستعمار: إن الأهداف النهضوية لا يمكن أن يحققها إلا ذلك الإنسان الذي تخلص من رواسب الماضي وحافظ على توازنه النفسي أمام الإنجازات الباهرة للحاضرة المعاصرة أي ذلك الإنسان الذي تعرف على ذاته واستفاد من الخبرات التي يحملها تراثه الممتد عبر القرون، كما استطاع أن يخلص نفسه من السلبيات التي استنشقها فكريا وسلوكيا عبر هذا التراث الذي تعرض للتشويه والطمس خلال فترات الانحطاط، وتعرف أيضا على حقيقة الآخر كما هو لا كما رآه وهو في حالة الانبهار أو كما أراد الاستعمار العسكري والإعلامي أن يراه، حينها فقط يستطيع الإنسان العربي أن يحقق توازنه الحضاري وفي هذه الحالة يستطيع أن يتعامل من الآخر ويتحاور معه دون عقدة رفض، ولا تمجيد كما أنه سينظر إلى ذاته على حقيقتها من دون غرور أو احتقار وحينما يتحقق هذا على أرض الواقع نستطيع القول أن هذا الإنسان الجديد قد قطع ثلثي المسافة نحو باب الحضارة، ولم يبق له سوى الثلث الأخير والذي سيقطعه بالإجتهاد والتمكن من آليات التواصل والحوار ويبحث لنفسه عن دور لخدمة الإنسانية[2].

-تشخيص العلة النفسية: بمعالجة التشوه الحاصل في الرؤية الكلية للإنسان المسلم والذي جعله يسلك المنهج الخطأ في تشخيص حالته وردها إلى عالم الأشياء لا عالم الأفكار ورأى أن تخلفه هو تخلف عن الصنائع والعتاد وليس تخلفا عن الفكر والأفكار

[1] - حامد عزيز، مرجع سابق، ص ص 309-308.

[2] - مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، مصدر سابق، ص59.

-إعادة بناء المسار النفسي للمسلم: الذي فصل بين عقيدته وفعاليتها أو بين المعنوي والاجتماعي، حيث غابت فعالية العقيدة والإيمان عن واقع المسلم، فأصيب بازدواجية في السلوك والشخصية، أثرت على نشاطه الإنساني الاجتماعي، وشطرت سلوكه إلى نصفين شطر ينظم سلوكه في المسجد وشطر ينظم سلوكه خارجه هذه الفجوة بين الاعتقاد والعمل هي مسافة تحتاج إلى معالجة بتصحيح للمسار النفسي في عملية أو دورة التنشئة الاجتماعية للأمة، والتي تبدأ من نواة المجتمع "الأسرة" ومن "الفرد" نواة الأسرة والتي يتحدد فيها هوية الفرد وطرائق تفكيره وتكوينه الوجداني[1] .

- معالجة الخلل الإدراكي في الهوية والماهية :وهو خلل لا يتعلق باضطراب في العمل الفيسيلوجي للحواس، وإنما يتعلق بالإضطراب الفكري الذي أصيب به الإنسان المسلم، فأصبح يدرك عالم الضروريات من خلال "الآخر" المستورد في تزييف لحقيقة واقعه وعالمه وقضياه، وهذا الإدراك فرضه الاستعمار والقابلية للاستعمار، وهو ما يتطلب تأسيس برنامج فكري ومعري تربوي لمعالجة هذا الخلل الإدراكي الذي أصاب المسلم والأمة في الرؤية،والتصور والهوية[2] .

-بناء المنهجية الراشدة: المشروع التربوي الحضاري عليه معالجة قضية بناء المنهجية الراشدة للعقل المسلم المعاصر، في تعامله مع مصادره الفكرية الأساسي (القرآن والسنة) والمنتوج العقلي (التراث) الإسلامي، والمنتوج العقلي الإنساني وذلك بهدم منهجيته الحالية القائمة على: الذرية الماضوية واللفظية والحرفية ..وما تفرع منها من أمراض عصر ما بعد الموحدين، وما نقلته ثقافته من جراثيم للعصور اللاحقة وبناء عناصر حية أخرى، تساعد على التجديد والفعالية[3] .

-تحقيق الفعالية: كنا قد أشرنا في مواضع سابقة بأن المجتمع الإسلامي المعاصر يعاني من فقدان الفعالية في حياته اليومية، بحيث أنه يتعامل بسلبية مع أغلب المشكلات التي تواجهه، ولكن هذه اللافاعلية غير مرتبطة ببرنامج دراسي يتم تعلمه في المدرسة، بقدر ما هي مرتبطة بالوسط الاجتماعي الذي ينشأ فيه الفرد إذ أنه قد تتاح الفرصة للبعض من أبناء المسلمين للتعلم في الجامعات الغربية، وتحقيق نتائج إيجابية على المستوى المعرفي، إلا أنه على المستوى السلوكي تظل لتصرفاتهم متسمة باللافاعالية نظرا لما اكتسبوه

[1]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص96.

[2]- المرجع نفسه، ص97.

[3]- المرجع نفسه، ص97.

من بيئتهم الأصيلة أثناء مرحلة التنشئة الاجتماعية، وإذا كان الجدل العقيم والخطابة الجوفاء الفارغة من المضامين الجوهرية هي إحدى سمات إنسان ما بعد الموحدين فعلاج ذلك يستدعى الجمع بين العلم النظري والعمل التطبيقي إذ يجب أن تكون الجهود المبذولة في طلب العلم والمعرفة آلة ووسيلة للنهوض والتحضر، وأما أن ننشغل بمضغ الكلام الموزون في شكل تعابير بلاغية وبيانية لإخفاء فراغه من الحلول العملية والفعلية، فهذا ما رفضه بن نبي جملة وتفصيلا[1].

-التمسك بالأصالة والتزود بالمعاصرة: لما وجد المجتمع الذي يسعى للنهوض بنفسه بين جانبين: جانب العناصر التقليدية الممتدة بجذورها في عالمه الثقافي وجانب العناصر المستحدثة المستعارة من المجتمعات المعاصرة له والأكثر تحضرا منه، فإنه يجب عليه في هذه الحال أن لا يكدس هذه العناصر المستحدثة إلى جانب عناصره التقليدية بل يجب أن يبذل كل جهد في تحليلها وتكييفها مع متطلبات واقعه، والتي ليست بالضرورة نفس متطلبات المجتمع الذي أنتجها، ولن يحقق ذلك ما لم يبذل جهدا إبداعيا ميزا، وهذا الأخير لن يحدث بدوره ما لم يكن هناك فكر نقدي بناء ويقظ أي مدرك ومحدد للشروط الضرورية التي ينبغي أن تتوفر أثناء عملية الاستعارة أي مدى حاجة المجتمع الفعلية لهذه العناصر ومدى توافقها مع موروثه الحضاري الذي يشكل بنيته القافية في جانبها النفسي والسلوكي[2].

رابعا- مقومات المشروع الفكري ومناهج التفكير:

- الوعي والمفهومية: انطلق بن نبي من عالم الأفكار والفكرة كمؤهل حضاري، رَدَّ إليها كل حركة المجتمع وحالته في مستوى الحضارة أو درجاتها، لذلك فهو عوّل على إصلاح عالم الأفكار ومنهجية التفكير كعامل أساس في التجديد الحضاري. قال:"إن تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وركوده وخموده..كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في المجتمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتغير في الاتجاه نفسه، إن الأفكار تكون في مجموعها جزءا مهما من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مختلف مراحل تطوره هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره الفكري"[3].

---

[1] - محمد لعاطف، مرجع سابق، ص 189.

[2] - المرجع نفسه، ص 179.

[3] - مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص11.

أكد مالك بن نبي على أن إدراك مشكلتنا أنها نابعة من العقل والفكر يضع يدنا على مفتاح التغيير والعلاج لمشكلاتنا بمختلف أنواعها، وأشار مالك بن نبي إلى ذلك بقوله :"إن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضا من نقائص تعتري كل شعب نائم، إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية"[1].

وضع مالك بن نبي منهجية إصلاح نظام تفكير المسلم التي تتصل بعالم الثقافة، ورأى أنه من الضروري تحديد ثلاثة محاور أساسية:

1 - ما يتصل بالثقافة التي نريدها أي العناصر الحية في ثقافتنا.

2- ما يتصل بثقافة موروثة نريد تصفيتها أي العناصر الميتة والمميتة التي تسللت إلى ثقافتنا.

3- ما يتصل بما ضد الثقافة وهي كل ما نتج عن الاستعمار.

-الممارسة الفكرية البناءة: ينبغي تفعيل الفكرة الإسلامية لكي تقاوم الأفكار الفعالة والخاصة بمجتمعات القرن العشرين المتحركة، وتفعليها يعني أن تأخذ مكانها بين الأفكار التي تصنع التاريخ، وليس تقليد الغرب يجدينا شيئا ولا يرفع مكانتنا بين الأمم[2] كما قدم بن نبي أولوية عالم الأفكار على العالمين الآخرين بقوله :"..أن نبسط سلكان الأفكار على عالمنا الثقافي فلا يطغى الشيء أو الشخص على عقولنا "[3]، ودعا إلى غرس الشعور بالقلق تجاه الخطر المحدق بالعالم الإسلامي، في نفسية الفرد لأن هذا القلق يدفعه إلى تغيير الوضع بتغيير الأشياء ووجمة الحوادث وهذا بفكر تفاؤلي وذهنية مستبشرة بفعل التخلص من عقلية الاستحالة أو السهولة .

- **تأسيس مراكز لاستقطاب التفكير:** تجديد الدرس المعرفي وبعثه في كل جيل وعصر من الضرورات الحضارية التي لا مفر منها أمام حركة التجديد والبناء، والذي يقوم بهذا الدور الإحيائي والتجديدي هو ما اصطلح عليه بن نبي" مراكز استقطاب التفكير" والتي تضطلع بدور الإشعاع الفكري والثقافي، بما يساهم في تحديد إطار عام وكلي للعقل الجمعي المسلم، انطلق بن نبي من الرؤية الكلية المستمدة من الوحي

---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص40.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار**، مصدر سابق، ص144.

[3]- المصدر نفسه، ص169.

والفكر الإسلامي الراشد" إن لكل جيل مراكز تفكير معينة، تحددها ضرورات الحياة والعصر أي الفلسفة العامة لتي تسيطر على الأفكار، لا في مستوى النخبات المثقفة فحسب، بل في مستوى الجماهير فتتكون هكذا نقاط التقاء وتقاطع للتيارات الفكرية التي تعبر عن روح العصر"[1].

إن المجتمع المسلم يحتاج الآن وأكثر من أي وقت مضى إلى مراكز فكرية وثقافية، تقوم بتشكيل الوعي العام، والربط بين نتاجات العقل النخبوي الإصلاحي المسلم وبين حركة الأمة، وهذا لن يكون إلا بتكوين قاعدة وعي تنتشر أفقيا بين جماهير الأمة، وهي ما يمكن أن نسميه بقنوات تشكيل الوعي الحضاري[2].

[1] - مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص33.

[2] - حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص200.

إن تجليات الرؤية الحضارية في فكر مالك بن نبي تظهر في ظاهرة التجديد التي يعتبرها تجديدا لوضع الأمة الإسلامية من الناحية النفسية والعقائدية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، غير أن مالك بن نبي على خلاف غيره من المفكرين العرب والمسلمين قد أكد على أن منطلق التغيير هو العنصر الأول في المعادلة الحضارية أي "الإنسان" فدعا إلى ضرورة بناء الإنسان المسلم وهو يتكفل ببناء الحضارة التي تلد منتجاتها، أما أن تجدد الحضارات بتكديس منتجات الآخر فهذا ضرب من الخيال وتجديد واه لا يستقيم له بنيان.

لقد تمعن مالك بن نبي في الحفر حول مشكلات التخلف المزمنة متجاوزا الظواهر الطافية على السطوح إلى الجذور المتغلغلة في الأعماق، وباحثا عن السنن والقوانين الكفيلة بتحول الشعوب من حالة العجز إلى القدرة والفعالية، ومن مشكلة الاستعمار إلى مرض القابلية للاستعمار، ومن حالة تكديس الأشياء إلى حالة البناء، ومن المطالبة بالحقوق إلى القيام بالواجب، والانتقال من عالم الأشياء والأشخاص إلى عالم الأفكار، إن مالك بن نبي فكر في صياغة نموذج جديد للنهضة قائم بين الأصالة والمعاصرة وبين التأصل والانفتاح، رفض التقليد لكنه لم يدعو إلى الانطواء ولا المقاطعة .

الفصل الثالث:

تطبيقات عالمية للمعادلة الحضارية

من منظور مشروع مالك بن نبي

المبحث الأول: الكونفوشيوسية بوصفها فكرة دينية ساهمت في التنمية المفتوحة للصين

المبحث الثاني: بنتشاسيلا بوصفها فكرة دينية ساهمت في تفكيك التنمية في إندونيسيا

المبحث الثالث: المشروع الحضاري للثورة الجزائرية بوصفه فكرة دينية لتحقيق الاستقلال وإشكالية التنمية الوطنية.

إن مالك بن نبي حاول قدر الإمكان وضع نظرية عالمية تستطيع أن تجعل الإنسان مهما كان جنسه، ولونه، ولسانه، وعقله قادر على تحقيق حضارته إذا ما توفرت الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري فوق ترابه في زمن مقدر بمرحلة حضارية ما، ويكون مؤمنا بفكرة دينية ما، من أجل ذلك فإن الفصل الثالث يمكن اعتباره فصلا تطبيقا لقراءة نماذج بشرية مختلفة حاولت تجديد حضارتها غير أننا لم ننطلق من عناصر المعادلة الحضارية لمالك بن نبي حتى لا نبقى محصورين فيها وإنما انطلقنا مما هو كائن على أرض الواقع، ثم نحاول مطابقتها مع المنهج والمنظومة المفاهيمية البنابية، وهذا بهدف اكتشاف مدى قدرة المعادلة الحضارية على تحليل مختلف الحضارات الإنسانية.

المبحث الأول: الكونفوشيوسية بوصفها فكرة دينية ساهمت في التنمية المفتوحة للصين

المطلب الأول الكونفوشيوسية التي صنعها الإنسان الصيني باعتبارها الفكرة الدينية

أولا- مرتكزات الكونفوشيوسية وتصور الفضيلة بُنْيَة الفكرة:

إن التفكير الفلسفي في أمة من الأمم مفتاح مهم لفهم طبيعتها، فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية، والفلسفة الإنجليزية تجريبية حسية والفلسفة الألمانية ميتافيزيقة مثالية، أما في الصين فالفلسفة أخلاقية عملية تقوم على السلوك القويم للإنسان وتنحو نحو الأخلاق وتبتدئ بنظريات للأخلاق الفاضلة وأسس قواعد الخير والشر وامتازت العقلية الصينية بتحويل النظريات الخلقية إلى أخلاق عملية، تتجسد في سلوك الشعب ومناهجه، فقد كان الفلاسفة الصينيون يستريبون دائما في الأخلاق و قواعد السلوك الإنساني وقواعد الأخلاق الاجتماعية وكان اهتمام الصينيين المفرط بالأخلاق والعلاقات الإنسانية سببا في أن الصين عبر تاريخها الطويل لم تعرف دينا أو إيمانا بوجود إله أو آلهة يسيطر على الأنشطة الفكرية والروحية لدى الشعب الصيني على غرار ما عرفة الغرب في مسحية العصر الوسيط[1].

ترجع أهمية الفكر الصيني، وبالتالي الفلسفة الصينية، إلى أن مبدعيه قد انشغلوا منذ البداية بمعالجة كل ما هو سياسي، اجتماعي وثقافي من وجهة أخلاقية وطقوسية فالصين القديمة هي إمبراطورية الشعائر والطقوس ودلت أولى الكتابات الصينية على أن السمات الأصيلة للحضارة الصينية ركزت على تقديس الأسلاف، وقدمت معالجة عقلانية لعلاقة السماوي بالأرضي والحاكم بالمحكوم والرجل بالمرأة والأهل بأبنائهم والأخ بأخيه وأطلقت رهانا رائعا على طبيعة الإنسان الخيرة وفق المفهوم الكونوفوشيوسي الذي دخل عميقا في وجدان الشعب الصيني[2] .

تشكلت منهجية البناء الحديثة لدى الصينيين من داخل مثلث إنمائي متماسك في أضلاعه الثلاثة: المعلم المتحضر (كونفشيوس) والفكرة الدينية (الكونفوشوسية) والتنمية المفتوحة[3].

---

[1]- خه جاو وو وآخرون، **تاريخ تطور الفكر الصيني**، تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص14.

[2]- شنغ آن ، **تاريخ الفكر الصيني** تر : ظاهر مسعود عبد الله ،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية العدد 415، المجلد 2013،،36)، ص162.

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص230.

أما المنهج الفلسفي لكونفشيوس فتعبر عنه الفقرة التالية:" إن القدامى الذين أرادوا أن ينشروا أرقى الفضائل في أنحاء الإمبراطورية قد بدأوا بتنظيم ولاياتهم أحسن تنظيم، ولما أرادوا أن يحسنوا تنظيم ولاياتهم بدأوا بتنظيم أسرهم، ولما أرادوا تنظيم أسرهم بدأوا بتهذيب نفوسهم، ولما أرادوا أن يهذبوا أنفسهم بدأوا بتطهير قلوبهم، ولما أرادوا أن يطهروا قلوبهم عملوا أولا على أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم، ولما أرادوا أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم بدأوا بتوسيع دائرة معارفهم إلى أبعد حد مستطاع، وهذا التوسع في المعارف لا يكون إلا بالبحث عن حقائق الأشياء، فلما بحثوا عن حقائق الأشياء أصبح علمهم كاملا ولما كمل علمهم خلصت أفكارهم، فلما خلصت أفكارهم تطهرت قلوبهم، ولما تطهرت قلوبهم تهذبت نفوسهم ولما تهذبت نفوسهم انتظمت شؤون أسرهم و لما انتظمت شؤون أسرهم صلح حكم ولاياتهم ولما صلح حكم ولاياتهم أصبحت الإمبراطورية كلها هادئة سعيدة "[1].

لقد رأى كونفشيوس أن لا سبيل للقضاء على الفوضى الأخلاقية التي كانت قد تفشت في بلاده إلا باصلاح النظام الأسري في المجتمع لأن أساس المجتمع في نظره هو الفرد المنظم في الأسرة المنظمة، ولقد آمن الناس معه أن لا صلاح للفرد إلا بصلاح سلوكه، فكأنه قد نادى بالنظرية القائلة بأن الرقي الذاتي هو أساس الرقي الاجتماعي .

تمرس الصينيون على مراجعة الذات ومخاطبة العقل، حيث تشربوا لبنها من تعاليم كونفشيوس المتأصلة فيهم، ومن ثم لم يجد الصينيون حرجا في إعمال نقد الذات وإعادة البناء بهدف استكشاف الأشخاص وتجديد الأفكار وامتلاك الأشياء[2] لأن الفيلسوف الصيني لم يكن همه أن يبدع مفاهيم جديدة بل أقصى ما طمح إليه هو التناغم مع مقولات الأجداد والأسلاف انطلاقا من تناغم الأرضي مع السماوي لأن في هذا التوافق تكمن سعادة الإنسان على مر العصور لذا لم يهتم الصيني بالمعرفة كغاية لذاتها وبذاتها بقدر ما اتجه إلى تحليل علاقة المعرفة كمقولة نظرية بالفعل المعرفي كمقولة تطبيقية[3] .

من الفقرة السالفة نتأكد أن كونفشيوس جمع بين العوالم الثلاث، الأشخاص والأفكار والأشياء إلا أنه قدم الأولوية لمعرفة الإنسان وصلاح جوهره لهذا فهو يعد من الفلاسفة الإنسانيين الأخلاقيين إذ

---

[1]- خه جاو وو آخرون، مرجع سابق، ص ص 53-54.

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص229.

[3]- شنغ آن، مرجع سابق، ص163.

ينطلق من تغيير النفس ليتم تغيير وبناء الحضارة للإمبراطورية كافة، ليجيب عن التساؤل كيف يصبح البشر إنسانيين ؟، هذا ما ساعده على صياغة نظرية في الفضيلة التي تعد جوهر الفكرة الدينية.

لكي يكون الإنسان إنسانا في تعاليم كونفوشيوس ينبغي بالضرورة أن يكون مستقيما ولهذا لم يكن كونفشيوس يشترط في الالتحاق بمدرسته غير الاستقامة وكثيرا ما كان يتنازل عن المتطلبات المادية فالتلميذ الذي يرغب بحق في الدراسة و يتحلى بالاستقامة هو الأولى من غيره في الجلوس إليه لأن الاستقامة في الصغر طريق للاضطلاع بالمسؤولية الاجتماعية في الشباب والكبر، إذ يرى المجتمع الصيني أن الإنسان المستقيم هو الإنسان الأكثر ذوبانا في الجماعة ، وهو الذي يمتلك قوة التجرد من فرديته لخدمة المجتمع[1].

عَدَ كونفشيوس فضيلة المسؤولية الاجتماعية أنسب الطرق للخروج من الفوضى الاجتماعية التي كان يموج فيها شباب الصين، ومن ثم فإن الميزة الكبرى لكنفشويوس تكمن في كونه نقل اليي (yi) من الصعيد الفلسفي إلى صعيد الحياة اليومية ليجعل منه قيمة عملية[2] ودليل ذلك أن كونفشيوس هذا الفيلسوف لم يكن عالما بعيدا عن التجربة بل العكس تماما فقد طبق فلسفته عندما عين وزيرا للعدل في مملكة (لو - lu) فقضى على الجريمة قضاء مبرما أي أنه وجد طريقه ليلزم نفسه بمبادئه ،فنقى نفسه و تحلى بالفضيلة قبل أن يأمر غيره بها، فاعتَبر تحصيل الفضيلة أهم من القيادة والموهبة إذ يرى أن القيادة بالقدوة تعد طريقة التحكم والسيطرة على الناس بدلا من استخدام القوة والإكراه، لم يثر كونفوشيوس على السلطة والنخبة لكونهما يفتقدان إلى الفضيلة، وإنما توجه تلقاء القرى والمدن حيث الرذيلة تحكم العامة وذلك من منطلق أنه إذا كان السلطة والنخبة يحكمان بالرذيلة فإن هذه الأخيرة تتحكم في العامة ولا تستطيع سبيلا إلى كبح جماحها وإذا كانت السلطة والنخبة لا يستطيعان الاستمرار في الحكم والقيادة من غير رذيلة فإن العامة لا تستطيع أن تمارس موهبتها من غير فضيلة، إن الموهبة أهم من القيادة والفضيلة أهم منها معا[3] ، وبذلك أقر كونفشيوس أن مشكلات الشعب تنبع من السلطة الحاكمة التي تمارس بغير مبدأ أخلاقي ولمجرد مصلحة الحاكم ورفاهيته فحسب، يقول كونفشيوس:" أن العالم في حرب لأن الدول التي

[1]- ناصر يوسف، "مسارات التحديث في الصين، الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، **المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات،** الجمعية العربية لعلم الاجتماع ،ع 22، ربيع 2013، ص89.

[2]- المرجع نفسه، ص89.

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص232.

يتألف منها فاسدة الحكم والسبب في فساد حكمها أن الشرائع الوضعية مهما كثرت لا تستطيع أن تحل محل النظام الاجتماعي الذي تهيئه الأسرة "[1].

إن التاريخ يذكر أنه حينما انتشرت تعليم المدرسة الكنفوشيوسية أصبحت في الشرق الأقصى تمثل إحدى العقائد الدينية الهامة التي دارت حول عالم الإنسانيات إذ لم يشغلها في الحكم والإدارة بأكثر من أمرين: الإنسانية والحب، ولهذا فإن رجال الدول الذين غذتهم هذه المدرسة بتعاليمها، ترعرعت معرفتهم داخل إطار علم الأخلاق وبهذا ظلت تعاليم المدرسة محتفظة بمعالمها على طول خمسة وعشرين قرنا، فلم توهن ولم تتزلزل قوائمها لأن محور فلسفتها كانت ترمي إلى خلق المواطن الأمثل، المتحلي بالفضيلة الحقة والراغب في أن يبني أخلاقه بنفسه، ويساعد غيره على بناء نفسه، وهذا هو الأساس الذي تحقق به لشعب الصين المتناسق داخل الأسرة والنظام داخل الإمبراطورية، والرغبة في السلام مع العالم كله[2] فلا عجب إذا أن نجد كونفشيوس يحتل في نفوس الصنين نفس مكانة الأنبياء و هم الذين لم يؤمنوا بأي دين من الأديان فنصبوا الكنفوشية أهم أديانهم بجانب التاوية والبوذية[3].

صارت العقيدة الكونوفشيوسية الدين الرسمي للدولة الصينية بالنسبة لشمال الصين الذي يخترقه نهر "هوانج هو"، إلا أن كونفشيوس ورغم ما تمتع به من شهرة واسعة مات متحسرا إذ يقال أنه في أواخر أيامه لم يتكمن من الاحتفاظ بمركزه لدسائس البلاط الإمبراطوري، وكثر المناواة عليه بعد موته فظهر من ادعى عليه أنه كان مخربا لعقلية النشء، حتى أن أحد أباطرة الصين قد أمر بحرق كل ما دونه التلاميذ عنه، إلا أنا فلسفة كونفشيوس عادت بعد هذا الإمبراطور كأقوى أثر في مجال التربية في الصين القديمة والحديثة على يد تلاميذ جدد اخذوا على عاتقهم نشرها فحفظوا آراءه ورتبوها ونشروها في كل أرجاء الصين وكان أكثر من جاؤوا بعده حفاظا لقيم فلسفته هو الفيلسوف "مانشيوس" الذي جاء بعد قرنين من زمانه[4] .

يمكن إيجاز مبادئ الفلسفة الكونفوشية التي قامت عليها الحضارة الصينية على النحو الآتي:

---

[1]- زيد خالد الزريقات، "الفكر السياسي عند كونفشيوس"، **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية**، العدد1، المجلد12، 2019، ص122.

[2]- عبد الفتاح رؤوف الجلالي، "مع قديم الفلسفات في الإدارة العامة :نواحي المعرفة في فلسفة الادارة العامة عند الصينيين القدامى"، ـ ، إتحاد **جمعيات التنمية الإدارية**، العدد1، المجلد 7 ،1974، ص93.

[3]- المرجع نفسه، ص96.

[4]- المرجع نفسه، ص 98.

1- الإنسانية: وتعني حب البشر
2- آداب المجتمع: وتؤكد على أهمية ممارسة الطقوس الدينية والقيم والعادات الاجتماعية
3- الأسرة : تشكل البيئة الاجتماعية للفرد يتعلم فيها كل شيء
4- الإستقامة: وتعني أن الشخص المستقيم هو الذي تفتحت مداركه، وبلغ مرحلة النضج
5- الحكم عن طريق الفضيلة: وتعني أن تكون مهمة الحكومة التأكد من وجود الوفرة المادية والروحية وأن الناس يتصرفون على نحو أخلاقي
6- المعرفة والتعليم : وتنقسم إلى جانبين :
أ- معرفة المبادئ التي يتصرف على أسسها الفرد
ب-معرفة تدور حول الأشياء الخارجية

ومن خلال المعرفة يعرف الناس أنفسهم والعالم الذي يعيشون فيه، وأن هذه المبادئ الكونوفشية لم تكن مجرد شعارات يتغنى بها فلاسفة ذلك العصر ومفكروه، بل كانوا يستخدمونها كأداة تربوية لإحداث تغييرات اجتماعية مرغوب فيها،[1] يظهر جليا أن هذا الطرح يتفق وجوهر فكر مالك بن نبي

يمكن الخلوص إلى أن الفكر الصيني يشدد على أن العقل لا يعمل منفصلا عن الجسد فالإنسان روح ومادة في آن واحد، ويؤمن بالانسجام العضوي نفسه لنظام الكائنات على مختلف الأصعدة لذلك تكثر في الفكر الصيني مصطلحات إنسانية تتكرر باستمرار: تعايش، تناغم، ترابط، تكامل فالعالم ليس جوهرا في حد ذاته بل شبكة من العلاقات المتصلة بين الكل والأجزاء من دون أن يعلوا أحدها على الآخر .

ثانيا- الإنسان الماجد أو السامي "الجونتسي":

اتضح لنا أن كونفشيوس قد انتهى إلى أن الفرد المنظم في الأسرة هو أساس المجتمع وبه تتحقق الفضيلة وتسود الأخلاق، وأن هذا الفرد الكونفوشي له ما يمزه حتى يسمو إلى هذا الدور، لقب كونفشيوس هذا الفرد بالرجل الفاضل أو الرجل الأعلى، حيث اعتبر أن الرجل السامي المثالي، تجتمع فيه الفلسفة والقداسة فيتكون منه الرجل الحكيم و هو على ثلاث فضائل الشجاعة، الذكاء وحب الخير[2] .

---

[1]- إبراهيم إبراهيم محمد، "تعليم الكبار عبر العصور"، **جامعة عين شمس**، مركز تعليم الكبار، العدد 6،2007 ، ص ص 51 -52.

[2]- رياض خوضر، "الأخلاق عند كونفشيوس" ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، العدد 8، 2016، ص188.

والراجل الماجد ليس ذكي وحسب وليس طالب علم ومحب للمعرفة وكفى، بل هو ذكي وذو خلق فإذا تجاوزت الصفات الإنسان الطبيعية صفاته المكتسبة غلبت عليه الجلافة وإذا تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصلية تحول إلى مجرد إنسان يتحكم فيه الروتين، فإذا ما اقترنت الصفات الأصلية المكتسبة نحصل على ما يسمى الإنسان الماجد الذي يتمسك بكرم الأخلاق في أفعاله وتصرفاته وفي جميع الظروف فإذا انحرف عن المنحى الخلقي الكريم لم يعد جديرا بهذا اللقب الرفيع ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكسب حياته لكسب معاشه[1] .

رأى كونفشيوس أن للإنسان رسالة مقدسة هي تأكيد إنسانيته أو السمو بها على الدوام، تتقدم هذه الرسالة على جميع واجباته المقدسة الأخرى إنه الضمير الأخلاقي الفردي، فالإنسان الماجد يجب أن يكون مستعدا لأن يكون غير معروف من البشر دون أن يشعر بالأسى بمعنى الزهد بكل المنافع والدلالات الخارجية للنجاح والتقدير الاجتماعي والسياسي،"الجونتسي" يضحي بنفسه إذا اقتضت الضرورة يقول كونفشيوس:" رجل "الجين" الحقيقي أبعد ما يكون عن الحفاظ على حياته إذا ما طلبها "الجين" يضحي بها عند الحاجة ليعيش الجين "[2]، وأضاف قائلا:" أن الخيري الحقيقي الكامل هو الذي يستطيع أن يضع الأسس العظيمة للمجتمع المتحضر، وبالتالي يمكن أن يتحرك العالم نحو السلام، وقال إذا كان هناك بر واستقامة في القلب سيكون هناك جمال في الأخلاق وإذا كان هناك جمال في الأخلاق فسيكون هناك انسجام في البيت، وإذا كان هناك انسجام في البيت سيكون هناك نظام في الأمة، وإذا كان هناك نظام في الأمة سيكون هناك سلام في العالم "[3]، والمعرفة "تشي" عند كونفشيوس أساس بناء الإنسان الماجد المعرفة الصحيحة هي التي تخلقه، وهي التي تنتج العائلة صالحة وحكومة عادلة، وهي التي تؤدي بوجه عام إلى خلق عالم تسوده العدالة والمحبة والسام، لذا قال كونفشيوس أن هدف المعرفة هو الصعود نحو أن يصبح الإنسان أكثر كمالا في إنسانيته.

---

[1] - رياض خوضر، مرجع سابق، ص188.

[2] - زيد خالد الزريقات، مرجع سابق، ص126.

[3] - المرجع نفسه، ص126.

ثالثا: ملامح العودة إلى الكونفوشية والكنفوشوسيون الجدد

منذ أواخر القرن التاسع عشر تتبلور ثقافة صينية عالمية، تتنازعها الكونفوشوسية وأمواج الحداثة الغربية العلمانية والليبرالية ويمكن ملاحظة ثقافتين صينيتين اليوم إحداهما تقودهما تايوان وهونج كونج قائمة على النموذج الأمريكي الغربي، ولها جمهور واسع في الصين وبخاصة في الموسيقى والأفلام، والنموذج الثاني تقودها شنغهاي وبكين وهو قائم على كونفوشيوسية محدثة هذه الثقافة التي يحاول الصينيون عودتها إلى العالم لابد وأن يكون الدافع واضح للكثيرين ولا يخفى عليهم وهو محاولة نشر الثقافة الكونفوشيوسة في العالم بل إنهم يريدون كنشفة العالم – إذا صح التعبير- وهذه العودة ورائها العديد من الأسباب والملامح لذلك فإنه من الواجب بيان الأسباب التي أدت إلى ذلك وهي كالتالي:

1-**توارث واستمرار الكونفوشيوسية:** بعد كونفشيوس ظهرت مذاهب مختلفة لللكنفوشيوسية وإن كانت عرفت تعديلات فإن جوهرها اتسم بالطابع الأخلاقي الإنساني الذي حث عليه معلمهم الأول كونفشيوس وعرفت التسمية في فترة أسرة "سونغ" بالكونفوشيوسة الجديدة لأنها استفادت من بعض أفكار البوذية والطاوية.

2- **دور تلاميذ كونفشيوس:** استطاع تلاميذ كونفشيوس أن يخدموا الكونفشيوسية بتسجلاتهم لتعاليمه وتعليقاتهم على كتاباته وقاموا بتدوينها ونشرها في حلقات الفكر والدراسة بل تجاوز دورهم إلى أن جابوا معظمة أرجاء الصين واتصلوا بالحاكم وأصحاب النفوذ الأمر الذي أدى إلى إنتشار تعاليم هذا الحكيم واستمرار بقائها أوساط الأجيال[1] .

3- **ترجمة الكونفوشيوسية:** كثيرا ما نسمع عن تجربة الكتب التي تضم بين دفتيها الأفكار والعقيدة والأسس والمبادئ الكونفوشيوسية، مما يساعد على عودتها فعلى سبيل المثال: كتاب محاورات كونفشيوس للمؤلف ليجون تيان وآخرون قام بترجمته من الصينية إلى العربية على يد المترجم محسن سيد فرجاني، فهذه الترجمات تعتبر هي الأساس لما عرف في ملفات الحضارة الصينية[2].

---

[1] - عزيزة بنت علي، "الكونفوشيوسية عرض ونقد"، **، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة قناة السويس ، العدد 21، 2017، ص361.

[2] - المرجع نفسه، ص362.

كانت الكونفوشوسية الجديدة بمثابة الأيديولوجية الأساسية للدول المجاورة للصين – اليابان وكوريا والفيتنام- والتي ظلت مغرمة بها حتى نهوض الغرب فلقد كانت عقائدها ملائمة تمام الملائمة للحضارات الزراعية الراقية المستقرة التي سادت شرق آسيا في فترة ما قبل القرن التاسع عشر ذلك أن تلك العقائد كانت تربط بين المجتمع ونظام الدولة بطريقة محسوبة ترمي إلى دعم الاستقرار والانسجام، ولكن على الرغم من أن الأسس الأخلاقية للكونفوشيوسية الجديدة كانت حاسمة إلا أن الصينيين أدركوا الحاجة إلى بيروقراطية تتخذ الأخلاق حافزا لها، ومن هنا فقد نجحوا في القرن السابع الميلادي في تقديم أول نظام امتحان لاختيار الموظفين البيروقراطيين ، مع استخدام شريعة كونفشيوس كمنهج دراسي[1].

تجلت المسؤولية الاجتماعية للكنفوشسيون الجدد في رسم ملامح أصيلة لصين القرن العشرين، تميزها من غيرها وفي هذا نرى استعدادا مسؤولا من قبل الكونفوشيوسون الجدد لإدخال الصين للقرن الحادي والعشرين عبر بوابة الماضي، فالكنفوشوسيون الجدد يؤمنون بأن حفاظ الصين على أصالتها يكون عبر استرجاع قيم الماضي والاتجاه نحو المستقبل يكون بعقل الحاضر وحسن التاريخ، إذ إن هناك تفكيرا في الانتقال من الكونفوشية في ظل تغيير الخطاب من أجل مستقبل الصين السياسي[2].

تقدمت الكونفوشيوسية الحديثة باقتراح العودة إلى الأصل وبدء الجديد وإعادة بناء القاعدة الثقافية وإعادة تنظيم أفكار الاستجابة للتحديث[3]، والتحديث هنا هو تحديث للثقافة الصينية وليس استيراد وتكديس للثقافة الغربية أو استخدامها تحل محل الثقافة الأم إلا أنهم لا يرفضون ثقافة الآخر رفضا مطلقا وإنما يحتفظون بما توافق مع روح ومبادئ الكنفوشيوسية ويؤيدون التغيير الإبداعي للثقافة التقليدية وتطبيق متطلبات الحياة الحديثة المناسبة.

الكنفشيوسيون الجدد ملتزمون بالثقافة الصينية ويستخدمون معيار قيم الثقافة الصينية التقليدية لمعرفة الثقافة الغربية والحكم عليها إنهم يدرسون الغرب من خلال الصين[4] وبإلقاء نظرة على أفكار الاستجابة للتحديث لدى الكونفوشيوسون الجدد ندرك دائما المشاعر الدينية التي تتدفق في كل مكان ومن بين سطورهم، وحسب الاستنتاج النهائي للكنفوشسيون الجدد فإن مستقبل الثقافة العالمية

---

[1]- عزيزة بنت علي، مرجع سابق، ص363.

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص243.

[3]- وو بن، **الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل انطلاقا من الماضي** ، تر: عبد العزيز حمدي، ج1،(الكويت: عالم المعرفة، 1996)، ص246.

[4]- المرجع نفسه، ص248.

سيكون في تعميم تيار العلم الكونفشيوسي الثالث وفي عبارة أخرى أن ثقافة البشرية المستقبلية ستكون الفكر الكونفشيوسي +الديمقراطية+العلوم[1].

واكب الكونفشيوسيون الجدد مرحلة تحديث الصين بمسؤولية إعادة النظر في رؤية المجتمع للأشخاص والأشياء والأفكار، وعدوا أن الكونفشيوسية التقليدية لا تمتلك لوحدها الحل لمشاكل المجتمع الصيني، فهي مذهب يتأرجح بين الخطأ والصواب، فنزعوا منها القداسة وطهروها من الخرافات والأساطير .

المطلب الثاني: مركبات المعادلة الحضارية الصينية وبناء تنمية مفتوحة

عاشت الصين قرونا طويلة من التخلف خلفت تنامي الأطماع الاستعمارية –كما حصل مع الدول الإسلامية – إذ زلزل المستعمر الأوربي هدوءها القانع بتزهد مشين أرغمها على قبول صداقات الغير[2] بعد الضعف والذي كان سببا في هزيمة الصين في الحرب اليابانية الصينية الأولى عامي 1894-1895[3]، ويمكن تفسير ذلك بالعجز الصيني على توجيه الطاقات الحية لأكثر من خمسمائة مليون شخص لما يدفعها إلى الركود مرغمة إذ كيف لشعوب صغيرة سكانيا أن تصدر لها المعونة؟ وقد عمق أزمات الصين نجاح الاستعمار في السيطرة عليها بزرع الفتن لإضعاف القوى المعنوية والإيديولوجية لشعبها فينحسر شمول المقاومة فتتفكك طاقتها وهو ما يدل على مدى قوة الفاعلية المعنوية للوسائل الاستعمارية مقارنة بمحدودية كمها لكن الصين استيقظت إثر ذلك المصاب الجماعي و تحركت لحفظ كرامتها وهذا بتعاضد الأشياء والأشخاص والأفكار في الصين ونضالها معا من أجل رؤية صين جديدة، فما إن وقفت الأفكار في الصين على فهم الأشياء وإبداعها حتى اقتدرت على امتلاك أشياء العالم و تصنيفها.

1- الفكرة: ماركسية بقالب كونفشيوسي (كنفشة الماركسية)

قبل أن تعتمد الصين الشيوعية اضطرت الحكومة الصينية أثناء الحكم الإمبراطوري وحتى الفترة الجمهورية 1911-1949 إلى توقيع معاهدات غير متكافئة مع القوى الأجنبية التي سيطرت عليها فقد

---

[1]- بن وو، **الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل انطلاقا من الماضي**، تر:عبد العزيز حمدي ،ج 1 ، مرجع سابق، ص249.

[2]- محمد على القوزي، حسان الحلاق، **تاريخ الشرق الأقصى الحديث والمعاصر**،(بيروت :دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 2001)، ص137.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص26.

عملت الصين على تمثل التقنية الغربية دون معرفة قيمها لكن هذا التمثل لم يكف للتخلص من إهانات الغرب السابقة والاحتلال الياباني لها منذ الثلاثينيات[1].

وكان لابد من الملجأ والمنجى وتمثل في انتهاج الماركسية في الصين التي تعد نتاج عملية الصدام بين الثقافة الصينية والغربية، في البداية لم تحظ الماركسية بالاهتمام الخاص لكنها بلغت انتشار الذروة في ماي 1919 بعد تأسيس الحزب الشيوعي الصيني[2].

إن نجاح الشيوعية في الصين له أسبابه الثقافية والاجتماعية الخاصة غير أن الصين تواجه على درب التحديث تناقضا ثقافيا خاصا لأنها في طريقها إلى التحديث تحتم عليها إدخال ثقافة غربية حديثة وهو ما يتنافى والتعاليم الكونفشيوسية إلا أن دور الكونفشيوسيون الجدد يظهر هنا ببراعة حيث وافقوا بين السير قدما نحو البناء الحضاري والتقدم التنموي دون التفريط في المبادئ الكونفشيوسية التقليدية المؤسسة للثقافة الصينية التي تبنى على الولاء والفضيلة والأخلاق، وبعد أن تعلم الصينيون الماركسية واللينينية تحولا من السلبية إلى المبادرة من الناحية الفكرية... ومن ذلك الحين يجب إنهاء عصر احتقار الصينيين والثقافة الصينية من تاريخ العالم الحديث[3]، وذلك لأن الماركسية منحت الصينيين نوعا من المفاهيم الجديدة ونظام المعاني وطريقة التفكير الجديدة وقدمت لهم وجهة النظر الجديدة إلى العالم ووجهة النظر التاريخية والثقافية والسلاح الفكري الجديد إنه الانفتاح على العالم و انفتاح العالم على الصين.

لأن المقصود بالتنمية المفتوحة هو التنمية القائدة التي ينفتح عليها الآخرون وليس فقط التنمية التي تنفتح على غيرها[4] والآخر المتقدم لا ينفتح على الآخر المختلف إلا إذا كان هذا الأخير أصيلا وفاعلا في الوقت ذاته، والصين أثبتت أنها أصيلة بتراثها الكونفوشيوسي وفاعلة بموهبة الإنسان فالفضيلة الصينية يستفيد منهم الصينيون والغرباء وأما الموهبة الصينية فيستفيد منها حتى الذين لم تطأ أقدامهم الصين، وهنا تظهر علامات القيادة والعالمية، ولولا الفضيلة الكونفشيوسية ما اكتسب الصينيون الموهبة[5].

---

[1]- أوديد شينكار ، **العصر الصيني، الاقتصاد الصيني الناهض وتأثيره على الإقتصاد العلمي**، تر: سعيد الحسنية، (لبنان :الدار العربية للعلوم، 2005)،، ص71.

[2]- بن وو، **الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل انطلاقا من الماضي**، ج 1 ، مرجع سابق،ص256.

[3]- المرجع نفسه، ص258.

[4]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص251.

[5]- المرجع نفسه، ص251.

إذا يمكن القول أن التنمية المفتوحة في الصين تقوم على أسس ثلاث التعاليم الكونفشيوسية باعتبارها الفكرة الدينية التي تتبناها الغالبية الساحقة في المجتمع الصيني، والمبادئ الشيوعية على مستوى السلطة الحاكمة سياسيا والقيم الليبرالية على المستوى الاقتصادي، والمفارقة أن الصين فرضت وجودها في العالم بتنمية مفتوحة إلا أنها واجهت التغريب بفكرة دينية مغلقة راسخة جذورها في التاريخ الصيني بل وتسعى إلى نشرها وتثقيف العالم بالمبادئ الكونفشيوسية بداية بفك عقدة اللغة الصينية وتعليمها عبر المعمورة.

فقد انطلق أنصار الكونفوشيوسية المحدثة من أن توظيف القراءات الكونفوشيوسية للأحداث والوقائع يعد مطلبا اجتماعيا مسؤولا عن تحديث الصين على أسس قيم المجتمع التاريخية والدينية، وليس على أسس الاقتصاد والتكنولوجيا فقط، فالتحديث الجزئي أمكنه أن يفضي إلى التغريب الكلي[1].

2- دولة المؤسسات والقيادات:

شكل وصول ماوتسي تونغ إلى السلطة عام 1949 بداية مرحلة جديدة في التاريخ الصيني، إذ ستصبح الصين بلدا شيوعيا بامتياز وهو ما أدخلها في مرحلة قطيعة من كثير من دول الإقليم الآسيوي التي تعتمد على النهج الغربي على غرار اليابان مثلا، فدخلت الصين في تحدي كبير يتمحور أساسا حول إعادة تأسيس البلد و إعماره .

بدا أن مسيرة النمو بدأت فقد صنع ماو من الصين دولة معتمدة على ذاتها وتمتلك مقدرة على الاستقلال إنمائيا وهو ينظر للشيوعية الصينية لم يكن مأخوذا بتعاليم الشيوعية السوفياتية لقد كان يبني من أجل صين شيوعية غير تابعة، واستمرت مساعي ماو في الإصلاحات الداخلية في الصين ففي عام 1956 قام بتأميم التجارة والصناعة والنقل، وسعة إلى دفع الحمالات الجماهيرية إلى زيادة الإنتاج في ما يعرف "الوثبة الكبرى للأمام"[2]، وقد أعلن عن هذه الحملة رسميا في ماي 1958 وتم بالبدء بعمليات مكثفة لحفر القنوات وبناء السدود والخزانات وإعادة التشجير ومع تزايد تطبيق الوثبة الكبرى انكشفت الكارثة في تضخم حجم الحاصلات، ماو رغم أنه حاول من خلال الوثبة جعل الصين دولة عصرية تتمكن من مجاراة

---

[1]- ناصر يوسف، **مسارات التحديث في الصين، الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة**، مرجع سابق، ص95.

[2]- محمد نعيم جاسم، "الثورة الثقافية في جمهورية الصين الشعبية 1966-1976 دراسة تاريخية"، **مجلة الأطروحة للعلوم الإنسانية**، دار الأطروحة للنشر العلمي، العدد 11 ، 2018، ص84.

الإتحاد السوفياتي إلا أنه فشل في مسعاه وأدرك أن هناك خلل في بناء الحزب الشيوعي الصيني ما جعله يفكر في تطهيره من خلال الثورة الثقافية. إلا أن هذه الأخيرة هزت الاقتصاد الصيني وعرضته للخطر من خلال محاربتها للتقنيات الغربية الحديثة وجعلت الصين في حالة من العزلة عن التقدم العلمي الحديث. أعتقد أساسا أن مخلفات الثورة الثقافية هي من ساهمت في التوافق بين الكونفشوسيون الجدد والشيوعيون على استخدام الليبرالية، كما قبل الشيوعيون بالليبرالية واكتفوا بالسياسية، فكذلك الكونفشوسيون الجدد قبلوا بالليبرالية واكتفوا بالثقافة ولكن القاسم المشترك بينهما هو الاقتصاد وبناء صين قوية[1].

إن كانت الصين قد غلفت نموذجها بما أطلقت عليه مفهوم اشتراكية السوق لعبور مرحلة الانتقال وهذا المفهوم هو الذي احتوى التحولات الكبرى التي شهدتها الصين منذ 1978 حتى الآن وفي هذا المفهوم تصبح التنمية هي إيديولوجية الدولة النامية ، وهي تقدم بذلك نظاما اقتصاديا ليس بالرأسمالي ولا الاشتراكي، إنما هو يتبنى ما يمكنه من إحراز أعلى نمو اقتصادي لكبر عدد معين في أقصر فترة ولا يعنيه المسمى، ولهذا فإن البرغماتية تطبع سلوك السياسي و تتوارى المبادئ خلف المصالح ويكون الحرص دائما على بيئة مسالمة في الداخل والخارج وتجنب الدخول في أزمات دبلوماسية أو مصادمات عسكرية، إن الدولة والمجتمع إذا يتوحدان لتحقيق هدف استراتيجي هو عبور الفجوة الشاملة للتخلف واللحاق ثم التفوق، ووفقا للصين فإن اقتصاد السوق الاشتراكي ينقذ الاشتراكية من التخريب الذي أحدثته الثورة الثقافية وكذلك من غزو الرأسمالية المعولمة، وهي بذلك تحاول أن تجمع بين نظامين اقتصاديين اجتماعيين لم يحث بينهما تجانس قط[2]. سعت إلى ذلك من خلال توظيف :

-**الثقافة السياسية**:فإذا كان الإصلاحيون الكونفوشيوسون قد أبدوا مخاوفهم من أن يؤدي الاستعمار الغربي وافتتان بعض الصينيون بنماذج الحياة الغربية إلى سلب البلاد روحها وجوهرها، فقد لجأت الدولة التنموية الصينية إلى المحافظة على هذا الخط في الثقافة السياسية الصينية وتوظيفه تنمويا، كما سبق ماوتسي تونغ في تطبيق الماركسية وتكييف مقولاتها النظرية لتلائم الواقع الصيني .

[1] - ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص258.

[2] - أيوب مدحت و آخرون، **الصعود الاقتصادي الصيني ومستخلصاته الفكرية**، (القاهرة : أعمال المؤتمر العلمي السابع :علم الاقتصاد والتنمية العربية، 2005)، ص469.

-البعد القومي: كما حرصت القيادة الصينية على إذكاء الشعور القومي، وكانت حريصة على إجراء حشد قومي وراء مشروعها النهضوي واتبعت في ذلك أسلوبين، تمثل الأول في إشراف القيادة السياسية على إجراء نقاش مفتوح أمام كل الفئات الجماهيرية في مختلف الموضوعات الحيوية، والثاني في قيادة الحزب الدولة لما يعرف بالحملات الجماهيرية وهي حملات قومية واسعة النطاق تتم بين صفوف الجماهير بهدف التأكيد على أفكار أو قيم معينة .

-فصل الاقتصاد عن السياسة: تميز نموذج الدولة التنموية الصينية بالحرص على مداومة التنمية الاقتصادية بمعدلات عالية مع الاحتفاظ في نفس الوقت بالاستقرار السياسي الذي يرتكن إلى مؤسسة وحيدة، بقي نظامها السياسي بعيدا عن التعددية رغم انفتاحها الاقتصادي، فهي تنمية اقتصادية تنفتح على النمط الرأسمالي ونظام سياسي يقوم على احتكار القوة وتجادل بأن الديمقراطية ليست هي الشكل الوحيد للمشاركة في إدارة الحكم وتراهن على قدرة التقاليد الكونفوشيوسة ومظاهر التنفيس الاجتماعي التي تسمح بها على تصريف الغضب الاجتماعي[1] .

3- الإنسان الصيني وإعادة تشكيل شخصيته الاجتماعية:

إن الإنسان هو نتاج الثقافة الاجتماعية، لقد نشأت ملامح شخصية الصينيين التقليدين وسلوكهم النفسي واتجاههم في ظل أوضاع الثقافة الصينية التقليدية التي رسمت الصورة النموذجية لهيكل الشخصية الرئيسي أو الطبيعة الاجتماعية للأمة الصينية[2].

وبهذا تشكلت القيم الفكرية الأولى والمفاهيم الثقافية السابقة لدى الإنسان الصيني التقليدي، ولكن مع حركة التحديث والانفتاح وجد الصيني نفسه في مجتمع جديد عرف بنموذج الانتقال، ومن المؤكد أن تغيير مثل تلك الأوضاع يحتم أن يقوم المجتمع بالتغييرات المناسبة في خصائص الشخصية والسلوك النفسي.

ما يعرف بإعادة تشكيل الشخصية هو عملية تغيير الشخصية التي تتعرض لعدم التوازن ويتفكك هيكلها نتيجة التغيرات التي تطرأ على ظروف الحياة وتصبح شخصية منسجمة تستطيع التوافق مع البيئة الثقافية الجديدة وهو ما قام به الإنسان الصيني بإدراك وتقبل ليتحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع المعاصر إلا أن هذا التحول يحتاج إلى وقت طويل جدا بل يحتاج إلى عدة أجيال، لقد مر قرن ونصف

---

[1]- أيوب مدحت و آخرون، مرجع سابق، ص475.

[2]- وو بن، **الصينيين المعاصرون**، تر: عبد العزيز حمدي، ج2،(الكويت : عالم المعرفة، 1996)، ص31.

القرن على التحول إلى التحديث الصيني وذلك اعتبارا من حرب الأفيون عام 1840 ونرى الصينيين مازالوا قابعين في عملية الانتقال والتحول حتى اليوم[1].

وفي مثل هذه الظروف الثقافية لم تُحقق الثقافة التقليدية أو الثقافة الحديثة الوحدة الكاملة للحياة الاجتماعية، ولهذا ظهرت أوضاع وجود المظاهر الثقافية المتعددة أو ما يعرف بالهيكل الثنائي للثقافة، فكان لها التأثير الخاص على حياة الصينيين، ومما لا شك فيه أن الثقافة التقليدية ما زالت تؤثر في الصينيين تأثيرا بالغا وهذا للدور الذي قام به الكونفشيوسيون الجدد من تكييف لمبادئ الكونفشيوسية ومتطلبات التحديث فقد تغلغلت وتراكمت قيمها الرئيسية وفكرها الثقافي في الهيكل النفسي العميق لدى الصينيين وأصبح ذلك نوعا من اللاشعور الجماعي الذي مازال يحدد مستوى الصينيين ويقيدهم ويؤثر فيهم[2].

فما من شك أن تعاليم كونفشيوس الأخلاقية كانت وراء بناء الشباب الصينيين المعاصرين وتدريبهم على محاسبة الذات ونقدها وتجشم عناء المسؤولية وتفعليها وتنمية قدرات الأجيال وتطويرها[3].

كما يعد تطوير شخصية الصينيين نوعا من التغيير الهيكلي الذي يشمل إعادة تعديل الشخصية الذاتية وإعادة رسم صورتها النموذجية، فقد حددت الثقافة التقليدية للإنسان الصيني مجموعة من معايير السلوك الموحد التي عكست المتطلبات للنظام العشائري والتنظيم الاجتماعي وشكل الإنسان الصيني سلوكياته وملامحه حسب فهمه لهذه المعايير وقبوله لها ،وعندما شهدت الثقافة الاجتماعية التحولات الواسعة تحطمت معايير السلوك القديمة وتأسست معايير جديدة تدريجيا وبالتغيير الذي طرأ على دور المجتمع أدى إلى تعديل سلوك الناس خاصة فيما تعلق بالأنشطة العملية والاحتياجات الذاتية والدوافع في ظل الزيادة الشاملة لمستوى الحياة المادية والفكرية[4].

تشكلت منهجية البناء لدى الشباب الصينيين من داخل مثلث إنمائي متماسك في أضلاعه الثلاثة: المعلم والمسؤول والمسؤولية الاجتماعية ،حيث يتطلع الشباب الصينيون بالمعلم والمسؤول والمسؤولية

[1]- وو بن، **الصينيين المعاصرون** ، ج 2، مرجع سابق، ص34.

[2]- المرجع نفسه، ص 35.

[3]- يوسف ناصر، **مسارات التحديث في الصين** ، مرجع سابق، ص87.

[4]- وو بن، **الصينيين المعاصرون** ، ج 2، مرجع سابق، ص237.

الاجتماعية إلى أفق التنمية المفتوحة[1] فقد حملوا شعار العلم الصيني هو الجوهر والعلم الغربي من أجل المهنة[2].

4-الجغرافيا:

في التاسع من ديسمبر 2003 و خلال زيارته الرسمية للولايات المتحدة الأمريكية قال رئيس الوزراء الصيني "وين جياباو":" الصعود الصيني هو صعود سلمي لأن الصين تتطور بالاعتماد على قواها الخاصة"، والمتمعن في هذا القول يستشف معنى من معاني قوة الأرض ما تحتويه من موارد وثروات في العمل لتنمية اقتصادها، إلا أن الضخامة تخلق مشكلات كثيرة، ولكن ربما لا نجد من هو بالغ الدقة ويحاول تنمية اقتصاد يملك إمكانات الصين، ويجعل منها قوة عظمى حديثة تأسيسا على قاعدة موارد تحكمها قيود شديدة، إن الصين أمة قارية كبيرة الحجم، وهي طبيعيا ثاني أضخم بلدان العالم وتحظى بكثير من الثروات الطبيعية[3].

فكانت إستراتيجية التنمية الصينية بالأساس قائمة على أربع مجلات رئيسية وهي الزراعة،الصناعة، الدفاع الوطني، العلم والتكنولوجيا[4] هذا لأن القيادة الصينية أدركت جيدا أن الاهتمام بالأرض هو أول مصادر القوت أولا والتصدير ثانيا خاصة لما تعرف الصين من شساعة المساحة الجغرافية.

أبدت الصين رغبتها المتزايدة في الابتعاد عن نموذجها الاقتصادي المتبع المتمثل في النمو الاقتصادي السريع والتوجه نحو اعتماد نموذج نمو ذكي يقلل الاعتماد على الصناعات التي تتطلب استهلاكا كثيفا من الطاقة المتسببة بنسب عالية من التلوث، وهو ما يمثل مخاطر صحية للسكان، ويدفع الحكومة الصينية إلى تجاهل القوانين البيئية الخاصة بها بهدف تعزيز النمو الاقتصادي السريع أما البدائل من ذلك فيمكن أن تتمثل بزياة الاعتماد على التكنولوجيا العالية والطاقة الخضراء والخدمات الاجتماعية ومن ثمة الحصول على نمو اقتصادي أكثر توازنا، كما أن الصين تحرص على ربط هويتها الوطنية بالمشاريع الاقتصادية، حيث إن

[1] - يوسف ناصر، **مسارات التحديث في الصين، الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة**، مرجع سابق، ص 87 .

[2] - وو بن، **الصينيين المعاصرون،** ج 1، مرجع سابق، ص25.

[3] - دانييل بورشتاين، أرني دي كيزا، **التنين الأكبر" الصين في القرن الواحد والعشرين"**،تر: شوقي جلال،(الكويت: عالم المعرفة، 2001)، ص221.

[4] - حكمات العبد الرحمان، "الصعود السلمي للصين"، **سياسات عربية،** العدد14، ماي2015، ص62.

الشركات الصينية التي تحاول بناء علامتها التجارية الخاصة بها تصطدم بسلسلة من الحواجز و تكون هذه الحواجز أخف كلما كانت علامات هذه الشركات تتوافق مع الهوية الوطنية[1].

5- الزمن:

الزمن يختلف في وعي الإنسان الحديث:" إن بعض الحكماء يتحدثون عن الزمن، فيا لهم من مخدوعين، إن الزمن شكل كما أنه عديم الشكل أيضا ...ومن الزمن تفيض الأشياء المخلوقة ومن الزمن أيضا تتقدم الأشياء نحو نموها، وفي الزمن أيضا تختفي الأشياء ".[2]

إن الزمن هو الشكل الرئيسي لحياة الفرد القائمة ونظام إحداثيات أنشطته أو كما قال ماركس إن الزمن ليس مقياس حياة الفرد فحسب، بل هو مكان تطوره أيضا، ويتطلب تعريف المكانة التاريخية الصينيين المعاصرين البحث عن مكانتهم في محاور الزمن وتأكيدها[3]، وبهذا فإن مفهوم الزمن لا يراد منه المغزى من مصطلحات علماء الفيزياء بل هو المعنى الثقافي والمفهوم الثقافي.

نفهم من عملية التحديث في الصين أن قيم الماضي الفاضلة ينبغي أن توجد في كل الأزمنة، وإلا سلخت هذه الأزمنة الإنسان عن قيمه، وسلبت منه خصوصيته التاريخية[4] لأن من عاش بغير قيمه الأصيلة وإن حقق تنمية فستكون تنمية مشوهة وغريبة عن بيئتها وإنسانها، لهذا تطلب الانتقال إلى التحديث من الصين تحسس الحاضر والمستقبل بحدس تاريخها وأسلوب حياتها لقد تقدمت الكونفوشيوسية الحديثة باقتراح العودة إلى الأصل وبداية جديدة وإعادة بناء القاعدة الثقافية وإعادة تنظيم أفكار الاستجابة للتحدي، إن سر النجاح يكمن في التوقيت الصحيح ..كانت معجزة الصين الاقتصادية تدين كثيرا لتوقيتها الجيد[5].

---

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص263.

[2]- ريدجري ، البان ج، **التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس إلى توينبي** ، تر: إنعام الجندي، **معهد الإنماء العربي**، العدد 28، المجلد 4، 1982، ص238.

[3]- وو بن، **الصينيين المعاصرون**، ج 1، مرجع سابق، ص64.

[4]- ناصر يوسف، **مسارات التحديث في الصين، الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة**، مرجع سابق، ص93.

[5]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص266.

المطلب الثالث: قراءة المشروع التنموي الصيني وفق عناصر المعادلة البنائية

انطلق التحديث الصيني من معرفة أحوال الصين التي تشتمل على تاريخ الصين والأحوال الراهنة، والبيئة الجغرافية الصينية وقوة الدولة وثرواتها الطبيعية وانتشار الصناعة والثقافة التقليدية الصينية والطبيعة السيكولوجية للصينيين وخصائص السكان والعادات الشعبية والمشاعر الوطنية وغيرها، وترى الصين أنه لا توجد نهضة ولا تحديث من دون الأصول، حيث تريد الارتكاز على تراثها وتقاليدها القديمة وتعاليم كونفشيوس إلى جانب استيعاب العلوم الحديثة والتكنولوجيا الغربية للانطلاق نحو المستقبل وبناء دولة غنية وجيش قوي للانضمام إلى مصاف الدول الكبرى في العالم[1].

حاولت الصين أن تصوغ منظومتها الخاصة في التنمية التي تختلف عن التنمية الغربية فتحافظ على روح حضارتها القديمة الممتدة إلى الألف العاشر قبل الميلاد، وتكتشف جذورها في ضوء الأحوال الموضوعية التي تمر بها في الوقت الحاضر، كما تسعى إلى اختيار نموذج التحديث الخاص بها في حذر شديد، وترفض أن تقلد النموذج الغربي ذلك أن كل دولة تختلف عن الأخرى من حيث الظروف التاريخية والبيئة الجغرافية والثقافة التقليدية وما يسمى بـ**"التحديث ذي الخصائص الصينية"**يعني الانطلاق من أحوال الصين الواقعية والتحديث بالشروط العملية الملائمة للصين ولاسيما الظروف الأساسية للأمة الصينية، وعلى هذا النحو لن تتحول الصين إلى النظام الديمقراطي الغربي، وترفض أن تكون جزئا من العالم الغربي .

في هذا المطلب نعمل على تحليل المعادلة الحضارية الصينية القائمة على:

الفكرة الكونفوشيوسية +مؤسسات الدولة + الإنسان الصيني +الجغرافيا الصينية+الزمن

وفق ما طرحه مالك بن نبي من معادلته الحضارية : **الإنسان + التراب+ الزمن يجمعهم (المركب الحضاري " الفكرة الدينية ").**

اعتبر بن نبي المجتمع ذو النموذج الفكري الإيديولوجي هو الذي تأسس تلبية لنداء فكرة حركته فوعاها، وإلى هذا النموذج ينتمي المجتمع الإسلامي والأوروبي الأصلي والصيني والسوفياتي المعاصران هو النموذج

[1]- بن وو، **الصينيون المعاصرون**، ج 1، مرجع سابق، ص10.

الصالح لبناء "حضارة "[1]، وبالتالي فهو يضع من شأن الاستجابات الآلية للإنسان تجاه عالمه المادي، في مقابل إكباره لقيمة تأثير الفكرة في النفس الإنسانية وهو ما سوف يكون سببا في حمله إياها بوعي من أجل دخول مرحلة الحضارة. أو كما عبر عنها توينبي باستخدام الرمزين الصينيين الانتقال من yin إلى yan أي من بادرة الحضارة إلى الحضارة.

صنف مالك بن نبي الصين ضمن الوحدات الجغرافية السياسية التي تركزت أو ستتركز فيها القوى ككتلة الحلف الأطلسي أو المنطقة السوفياتية أو منطقة الوحدة الهندية، تلك التكتلات التي تشعر المسلم بوحدته وبعده عن مراكز القوة وعجزه عن التفوق عليها[2]، وخاصة وهو يرى أبناء شعبه وسائل يوظفها المستعمر لاحتلال الدول الإسلامية الأخرى لكنه يستطيع تحقيق التفوق إذا عمل جديا على حل مشاكل الإنسان التي لا تفتأ تتعقد باستمرار في العالم وهو ما عملت على توفيره التجربة الشيوعية الصينية التي كان "ماو" أحد زعمائها.

شهدت الفلسفة الصينية مع المشروع الكونفوشيوسي نقلة نوعية على مستوى الاهتمام بالإنسان وكرامته، لما كانت عظمة الأشخاص هي مناط الاهتمام الرئيسي، فإن الاهتمامات بالناس تأتي أولا في الصين فالعالم الإنساني له الصدارة، أما عالم الأشياء فيحل مرتبة ثانوية وهذه السمة تتجلى في تأكيد الكونفوشيوسية على النزعة الإنسانية الاجتماعية[3] وبذلك يكون الإنسان الصيني هو أول عنصر في معادلة البناء الحضاري الصيني وهو ما يتوافق مع طرح مالك بن نبي، إذ أولى الاهتمام بالإنسان من باب فكره لا شخصه ثم يليه عالم الأشياء وهو القائل كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة[4].

مع توارث الأجيال وتلاحق الأزمان غلب على الصين حظ وافر من "الأفكار الميتة" جعلت الشعب هين الطموح مجرد طيع لشهوات حكامه يظن بلده الأوفر حظا في التقدم مادامت هادئة المسير في انغلاقها تكاد تتشابه أيامها، إذ أن الصينيين كانوا مقتنعين دوما بأن كل الدول الأخرى أقل شأنا منهم وأن تقدمهم نابع من صميم حضارتهم وهو الداء الحضاري الذي اصطلح عليه بن نبي بمرض التعالي، بقيت

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص 10.

[2]- مالك بن نبي، **فكرة كومنويلث إسلامي**، مصدر سابق، ص12.

[3]- درقام نادية، **كونفشيوس والإبداع الفكري**، أعمال مؤتمر النقل والإبداع، مصر: الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 29، المجلد 2019،29، ص 14.

[4]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسيوية**، مصدر سابق، ص 82.

الصين على حالها منغلقة على ثقافتها التقليدية إلى أن عرفت حركة التحديث فاصطدمت بشدة مع كل ما هو تقليدي ،ويعتبر القرن العشرين ولد أكبر وأعنف هزات الصين ببناء الإنسان الصيني الانتقالي إلى أن جاء ماو ليعمل بقوة حسب بن نبي على تجنيب شعبه التقليد الذي سبب له الرداءة سابقا[1]، حيث محا الفكر البوذي الذي أعاق تطور الصين واستبدله بالفكر الماركسي[2] تلك هي الصين تحت حكم ماوتسي تونغ، الذي ضرب لنا مثلا، فلقد توفرت لديه كل الدواعي الفكرية والاقتصادية لكي يتجه نحو النموذج السوفييتي[3]، بما أن تخطيطه نفسه يعتمد على المعونة الفنية والاقتصادية الروسي إلا أنه وكما رأينا سالفا أن ماوتسي تونغ لم يستورد الماركسية السوفياتية كما خُلقت في بيئتها وإنما عمل على تحويرها بما يتوافق وثقافة بلاده وتطلعات مجتمعه وهنا يكون تفادى ظاهرة الشيئية وتكديس منتجات الآخر من حلول وأفكار وبالمقابل فإن المجتمع الصيني لم يكن يغزوه فكر القابلية للاستعمار، فبرغم جميع أنواع الاستعمار سواء من جيرانه الآسياوين أو من الغرب كافح لاستقلاله متعلقا بثقافته وتقاليده وخاصة ما تعلق منها بالمبادئ الكنوفشيوسية الأخلاقية.

ماو تسي تونغ طوع الفكر الماركسي المادي مؤمنا بأن علاقة الإنسان بالطبيعة هي سبب توجيه سياسة الدولة مستفيدا من المحك الواقعي لهذا الفكر في روسيا ومن ثم حاول تبيئته ضمن مجتمع مختلف البنية فاستبدل الوحدة الأساسية التي من لأجها ناضل "ماركس" وهي العمال بالفلاحين والذين يمثلون غالبية قوى الشعب الصيني، القوى التي تمتد على مساحات شاسعة من الأرض، وهو الأمر الذي تطلب إكتفاءا ذاتيا لكثافة سكانية هائلة، فقيرة إلى الوسائل الصناعية مما يستلزم توجيهها قدما نحو خدمة الأرض على خلاف الفكر الماركسي الذي نشأ في بلد طالتها الثورة الصناعية التي سيرت الشعب نحو التصنع أو روسيا التي تصعب فيها الزراعة لمناخها القاسي الأمر الذي وجهها نحو المصنع أكثر من غيره[4]. هنا يمكن أن نستشف المعنى الحقيقي للاستغلال الأمثل لـ"التراب"كعنصر أساسي في المعادلة الحضارية الصينية وكيف أن لكل أمة وجب تسخير ترابها بما يتوافق وتركيبه ومعطياته. هكذا استطاع ماوتسي تونغ تغيير أساسيات في الفكر الماركسي لتطويعه في مجتمعه ففكرة ربط الفلاح بالأرض عن طريق تمليكه إياها

---

[1]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص505

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص45.

[3]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسيوية**، مصدر سابق، ص88.

[4]- هدى بن زقوطة، **الدور الحضاري للمجتمعات الآسيوية المعاصرة عند مالك بن نبي – اليابان نموذجا** -، (رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير جامعة قسنطينة، 2009-2010)، ص 37.

مخالفة للفكر الماركسي الداعي إلى الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، فكان التمليك دافعا فعالا لخدمة الفلاح لمكسبه المادي، وأي دافع أقوى من تحقيق المنفعة الذاتية المرتبطة طردا بكم ونوع النشاط الشخصي بل استثمر ماوتسي تونغ ذلك ليحرك الشعب لمقاومة المحتل الياباني فليس أعمل بالنفس الإنسانية من مس ملكيتها فتهب دفاعا عنها.

أشاد بن نبي في ما ذهب إليه المسيرون الصينيون فبعد إعلان "ماو "الثورة الثقافية فتحوا حملة النزاهة الشهيرة، التي قدمت لكل مواطن صيني فرصة الإقرار بأخطائه الماضية وإراحة ضميره من عبء إثم كان يرضخه لضغط داخلي لا يحتمل، جاعلا منه شخصا فاقد الصلاحية بالنسبة إلى النشاط المشترك[1] ،وها هو مالك بن نبي يضرب مثالا حول بناء ثقافة وهو الذي يعتبرها سلوك اجتماعي أكثر منه درس علمي، حيث قدم مثاله بما حدث بالجمهورية الصينية أين شرع في تغيير البيئة على مستوى يثير دهشة الملاحظ الغربي، لاسيما إذا كان قد أنس الوجه التقليدي للصين القديمة، وذلك عندما يشاهد على سبيل المثال بائع الفطائر وهو يرتدي الكساء الأبيض النقي ويتناول أقراص بضاعته بملاقط من النيكل، وكأنه أحد أطباء الجراحة[2]، وما يهمنا هنا أن ننظر إلى هذه الجزئية باعتبارها مقابلا واعيا لتحول شامل لوجوه السلوك، ولأن الفكر الكونفشيوسي بقي متأصلا في بناء النهضة الصينية فإن ماوتسي تونغ أكد على التقيد بالمبدأ الأخلاقي الذي يجب تطبيقه وفق المساواة العادلة على الجميع، حيث أن شعور أفراد الشعب بحزم السلطة في مراقبتهم وعقوبتهم تلزمهم بالانضباط في السلوك عسى أن يمنع ذلك رجوع الصين إلى حالة الفوضى من جديد.

إذا فإن إعجاب بن نبي بفكر "ماو" ليس من باب فكره الماركسي في حد ذاته فالماركسية فلسفة مادية ملحدة تصطدم بمبادئ المجتمع الإسلامي، إنما أعجب باستيراد الفكر من بيئة أخرى ومن ثم تحويره وفق احترام مبادئ وتطلعات البلد المستقبل له وتستند ذلك ضرورة الإيمان بإمكانية النجاح في التحديث فقد عمل "ماو" على أقلمة الفكر الجديد مع الموروث الثقافي الصيني الذي يتقبله الشعب بسهولة، وهذه إحدى أمارات السيادة السياسية التي يعكسها التحرر "الماوي" من التطبيق الحرفي الضيق الأبعاد لإيديولوجية غربية المنبت والمنشأ إلى حد بعيد محاولا أن يجعله فعالا بأن يبعث من

[1]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، مصدر سابق، ص112.

[2]- المصدر نفسه، ص81.

الضعف قوة ومن التفكك تماسكا بعد أن يتحدد الهدف بوضوح وتدرس وسائله بعناية تلك الوسائل التي أخذت تتطور على يده مع مر الوقت[1].

حسب مالك بن نبي فإن الصين بزعامة ماو تيسيتونغ اختارت أسبقية المجتمع وبالتالي اختارت حلول القوة التي حتمت اختيارها لما يسمى بالصناعة الثقيلة[2] ربما كانت هنا أول عثراتها لاختيارها لنموذج القوة وبذلك أقحم ماو شعبه وبلاده في مرحلة تاريخية من أسوأ ما عاشته الصين بما عرف بالثورة الثقافية، في حين أن نموذج البقاء كما يراه بن نبي هو الأنجع لنهضة المجتمعات الأفروآسياوية ويضرب مثال غاندي في تبنيه هذا النموذج ومن ثم العمل بمنهج (عدم العنف) "حين اختار طريق الكفاح، طريق يعمل على تغيير ما بنفسه كي يتغلب على نقائضه ومظاهر ضعفه الأخلاقية والاجتماعية، فقد كان يأبى أن يواجه الميكيافيلية الاستعمارية بميكيافيلية أخرى، بل بالحقيقة المجردة، فهو لم يواجه القوة بشيء سوى عدم العنف، لقد هرب من الإغراء الذي يجذب الزعماء إلى طريق السهولة، ولم تكن نجاته من هذا الإغراء لطهارة نواياه، أعني صفاته الأخلاقية التي نعرف مغزاها وصرامتها لدى (المهاتما) ولكن أيضا لأنه وضع مشكلة تحرير بلاده أمام العقل[3].

وخير دليل على ذلك – أي سوء اختيارات ماوتسي تونغ- قيامه بتعديلات للثورة الثقافية بين عامي 1966 و1968، فيه دلالة هامة على وعي عراقيل تطبيق الأدوات الفكرية المستوردة من الخارج ومحاولة نقدها الموضوعي لأجل تحقيق الهدف الاجتماعي للصين وهذه المبادرة تشير إلى جانب مرن في التطبيق "الماوي" للفكر" الماركسي" أي أن ماوتسي تنونغ عمل على توجيه الفكر الماركسي لتطويره ضمن بيئة زمكانية مختلفة، مما يتطلب البحث عن إستراتيجية محكمة من الوعي الفائق بطبيعة الفكر الماركسي واختبار نظري عملي لجزيئاته، مع الاستفادة من الظروف الدخيلة على البلد، فنادى بالثورة الزراعية التي رآها مالك بن نبي أنها بثت فاعلية الشعب كله للعمل لبناء المجتمع محافظا في الآن ذاته على موروثه الحضاري لتحول من فقير بسيط إلى عامل محترم بعد أن سلحه "ماو" بالعلم، ووجهه لخدمة القطاع الزراعي[4]، فقد استلهم الصينيون قوتهم من إحياء أسطورة جدهم "يوكنغ" الذي حول الجبال، مما حمسهم

[1]- هدى بن زقوطة، مرجع سابق، ص38.

[2]- مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الأسيوية**، مصدر سابق، ص88.

[3]- المصدر نفسه، ص111.

[4]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص ص 33-109.

لبناء السدود وشق الطرق وغيرها من مصالح البلد بقوة أكبر[1] هذا واحد من الأمثلة التي تبين الفروقات بين المجتمعات في تفعيل فكر خرافي أسطوري من طرف مئات ملايين الصينيين لشحذ هممهم مقابل الأفكار الإسلامية والتي تتوافق والطبيعة الإنسانية، إلا أن الدول الإسلامية عجزت عن تفعيلها في عقول شعوبها.

لكن لم يستطع "ماوتسي تونغ" رغم تطويع الفكر الماركسي تغطية الصرامة الفكرية والسلوكية للشيوعيين وهذا لأن فترة حكم ماو تسي تونغ شهدت إراقة الكثير من الدماء الصينية مما يجعل المطلع على هذه الأخبار يدرك عجز ماوتسي نونغ على التملص الكافي من القسوة الفكرية لماركس الذي طالب بالثورة الدموية كسبيل لتغيير نظام الحكم[2]، وهو فكر دال على مدى إفلاس إيديولوجية " ماوتسي تونغ" ونظام اقتصاده المتطرف الرافض للعلاقات الرأسمالية حتى ولو كانت لصالح بلاده وهو بهذا يخل بفكرة الصلاحية التي نادى بها مالك بن نبي، فعلى الرغم من تلك الإيجابيات التي نبه إليها بن نبي، فالشعور بعجز الفكرة عن تأدية دورها في المجتمع بفاعلية يجعل معتنقها يُفعلها بقوة بطشه، فالثورة الثقافية روجت لعبادة الأشخاص وهضم الحقوق الديمقراطية الأساسية للشعب وعودة الاستبداد والإقطاعية بقوة. وأوقعت الشعب فيما يصطلح عليه بن بني بـ"الوثن"الذي يصارع الفكرة الإيجابية فيمحوها وهذا ما يزج بالمجتمع في عالم الأشخاص بدل السمو به في عالم الأفكار كما وأن المبدأ الأخلاقي والذي يعتبره مالك بن نبي من أهم شروط النهضة فقد تعطل في الصين إبان الثورة الثقافية التي حاربت كل المثقفين والمتعلمين وأنكرت تطور العلوم في عمليات التحديث بهدف تصفية الرأسمالية حتى لو جسدها علم مفيد أو تقنية متطورة وأنكرت الدور المهم لتطور العلوم والتكنولوجيا في بناء التحديث الصيني بنشر الرأي"كلما زادت المعرفة تصبح رجعية"[3]، وهذا ما يعرقل المبدأ الصناعي القائم أساسا على تطور العلم والتكنولوجيا كما يتنافى مع المنطق العملي الذي يحفز الدولة على توفير شروط الصلاحية في قراراتها، حتى أن الذوق الجمالي والذي عرج عليه مالك بن نبي في حديثه عن فترة حكم ماوتسي تونغ واستحسنه مثال ذالك دفاعه على انتقاد الثورة الصينية في أنها غيرت الإنسان إلى نملة زرقاء -وهو لقب أطلقه الكتاب الأوروبيون على الشعب الصيني لما فرض تونغ عليه لباسا أزرق موحد– فقال أنه يجب تغيير أحد طرفي التشبيه

[1]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الإقتصاد**، مصدر سابق، ص71 .

[2]- هدى بن زقوطة ، مرجع سابق، ص39

[3]- بن وو، **الصينيون المعاصرون**، ج 1، مرجع سابق، ص275.

لكي نكون محقين، لأن وجه الشبه ليس بين الإنسان والنملة الزرقاء بل هو بين النملة الزرقاء والدودة البائسة التي كانت تدب في أقذارها وأسمالها في غرز الأفيون فالنملة الزرقاء ليست هدفا وإنما دليل على أن زمن الدودة الصغيرة قد ولى ولن يلبث الصيني أن يصل إلى مستوى الإنسان، وهي قرينة على ظهور ثورة ثقافية من شأنها تحدث تغيير المحيط، ذلك التغيير البسيط الخارجي قد زود الحياة في الصين بمثير فعال، وبدافع إنشائي ووضع ساسا للتربية الشعبية وأبدع ذوقا رفيعا، وحركة جديدة خلاقة للقيم الاجتماعية[1].

غير أن المبدأ الجمالي ما كان يشع حتى طمسته أيادي الثورة الثقافية وقيدت الفن بضوابط قاسية وهي خاصية ماركسية إذ تتوسل القيادة الإشتراكية مختلف أنواع القسر لكبح حرية الشعب فتسوقه إلى أهدافها صامتا فتركد قابلية للإبداع، وخير دليل على ذلك مسرحية المؤرخ الصيني "ويو هان " التي عنونت بـ (عزل هاي جوي) تتحدث ظاهريا عن قصة موظف نزيه في تاريخ الصين القديم عزله الإمبراطور لدفاعه عن الفلاحين ضد التعسف، وكان الكاتب يقصد من وراء ذلك الرئيس ماوتسي تونغ والموظف المعزل " بينج ديهواي" يقصد به وزير الدفاع الذي عزله ماوتسي تونغ من منصبه[2] فاستجاب ماو تسي تونغ للتحدي وكان أول من هاجم المثقفين والفنانين المعارضين له.

إذا فماو تسي تونغ في تجربته الماركسية قضى على خاصيتي "الصحة" و"الصلاحية" في كل شرط من شروط النهضة لأنه قاس ثورته بمقياس ماركسي ضيق يتصادم كثيرا مع مميزات الواقع المتطور بتسارع عند الرأسماليين، وبالتالي فإن تقديم بن نبي للمثال الصيني للاقتداء به في النواحي السالفة سياسة وفكرا واقتصادا لم يكن موفقا كفاية، إذ أن تباشير الخير التي أعلن عنها ماو ودعا إعلامه لتضخيم نجاحها، أفلست منذ بداياتها[3]، والسبب لصالح فكرة بن نبي نفسه، فمحاربة ماوتسي تونغ لشروط النهضة في مجتمعه ومناقضتها لها سرع انهيار مجتمعه من مختلف الأوجه، مما يجعل نموذج فكر ماوتسي تونغ تكريسا لمصداقية التفكير النظري لبن نبي الذي يسبرهن على صحته أكثر مع حركة الانفتاح الذي عرفتها الصين عند تبنيها الليبرالية كتوجه اقتصادي بدافع المنفعة لا التبعية وتأكيدها على الكنفوشيوسية كمبدأ أخلاقي ديني

---

[1]- مالك بن نبي، **الفكرة الأفريقية الأسياوية**، مصدر سابق، ص ص144-151.

[2]- محمد نعيم جاسم، "الثورة الثقافية في جمهورية الصين الشعبية 1966-1976 دراسة تاريخية"، **مجلة الأطروحة للعلوم الإنسانية**، دار الأطروحة للنشر العلمي، العدد 11، 2018، ص85.

[3]- هدى بن زقوطة، مرجع سابق ص53.

والشيوعية كمسار سياسي وهنا من المفروض يجب اعتبار النهضة الصينية مثال يحتذى به لتوفيقها في الجمع بين عناصر الحضارة الخاصة بها وفق مقاربة بن نبي لشروط النهضة .

بعد " ماوتسي تونغ " أصبحت الليبرالية فاعلة، وانزوت الشيوعية في الحقل السياسي، كلما زادت فاعلية الليبرالية وغيرت مسار الصين ضاقت مساحة الحقل السياسي الشيوعي وقلت ثماره واستبدل به حقل آخر يقف على ليبرالية يؤمن بها الانسان الصيني، ولكن طموحاتها تكون وفق سقف الفكرة الدينية فلا تطالها أو تتطاول عليها[1]، تعد الفكرة الدينية في الصين عنصرا ثابتا في المعادلة الحضارية الصينية ليس لها بديل إيديولوجي مثلها مثل الإنسان والأرض والزمن، ومن ثم فإنها عنصر ثابت في المعادلة الحضارية والإنمائية بينما الليبرالية هي مشترك كوني قد تثبت فاعليتها مع مرور الوقت إذا كانت منسقة ومتنقلة بين العناصر وبما يشبه الفكرة الدينية المنسقة التي تواضع عليها بن نبي في معادلته، ولكن ليست متقدمة على الفكرة الكنفوشيوسية، وإلا تشكل وعي الإنساني الإنمائي وفقا للفكرة الليبرالية الإيديولوجية فتفقد الأرض استقلالها الحضاري[2].

هنا يظهر جليا دور الكونفشيوسية الجديدة والتي تمتلك مشروعا تحديثيا لأنها تؤمن بالقيم المحلية التي يؤمن بها الإنسان الصيني من جهة وتقاسمه نجاحات الليبرالية التي نهضت به و طورت مجتمعه من جهة أخرى، فالإنسان الصيني يعيش بين مطرقة الحزب الشيوعي الدموية سندان الليبرالية الجشعة وهذا ما يزيد من ضبابية مستقبل الصين الإنمائي، لا سيما مستقبل الحزب الشيوعي الصيني، ما يعزز من توظيف الفكرة الدينية الكونفوشيوسية بوصفها لاعبا حاضرا في إيجاد بدائل حضارية وأول هذه البدائل الحضارية هي الكنفوشيوسية نفسها في ثوبها الإنمائي والإنساني الجديد[3].

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص269.

[2]- المرجع نفسه، ص270.

[3]- المرجع نفسه، ص271.

المبحث الثاني: بنتشاسيلا بوصفها فكرة دينية ساهمت في تفكيك التنمية في إندونيسيا

المطلب الأول:بانتشاسيلا(pancasila)باعتبارها الفكرة القومية للمجتمع الإندونيسي

(الفكرة المركبة في ظاهرها المفككة في روحها)

أولا- البنتشاسيلا: المفهوم والمبادئ:

ظهرت الحركات التحررية لمقاومة الاستعمار الغربي طلبا لاسترداد حقوق البلاد المسلوبة وطلبا لاستقلال اندونيسيا، وعندئذ ظهر اتجاهان للحركات أولهما الاتجاه الذي واجه الاستعمار وطالب بالاستقلال على أساس القومية مثل حركات (بودي أوتومو) في 20 ماي 1908 و(الحزب الوطني الإندونيسي) في 4 يوليو 1927 و(بارتيندو) في أبريل 1931 و(الحزب الوطني الإندونيسي الجديد) في ديسمبر1933 و(حزب إندونيسيا رايا) في 26 ديسمبر 1935 وحركة(رعية إندونيسيا) في ماي 1937[1]، وهو ما عرف عند الكتاب الإندونيسيين بالاتجاه القومي العلماني، والاتجاه الثاني هو الذي واجه الاستعمار وطالب الاستقلال على أساس الإسلام مثل (شركة إسلام) أكتوبر 1905و(اتحاد المسلمين الإندونيسيين) في "سومطرة" 1932 و(الحزب الإسلامي الإندونيسي) في "جاوة" 1938[2]، وهو ما اصطلح عليه الكتاب الإندونيسيين بالاتجاه القومي الإسلامي.

اتضح الصراع بين الاتجاهين في المناظرة التي دارت بين الرئيس سوكارنو والدكتور محمد ناصر سنة 1940 عن العلاقة بين الدين والدولة.

ولما اضطرت اليابان إلى الوعود بمنح إندونيسيا استقلالها ،شكلت إثر ذلك لجنة تحضير استقلال إندونيسيا عين أعضاؤها من مختلف الفئات، وكان تمثيل الفئات الإسلامية غير مجزء وكانت على نقيض الفئة التي أرادت اتخاذ القومية العلمانية أساسا للدولة الفئة التي أصرت على أن يكون الإسلام هو الأساس، واحتدم الصراع بين الفريقين واتفقوا على تشكيل لجنة مصغرة يمثل الإسلام فيها بأربعة هو "الحاج أغوس سالم" و"كيباغوس هاديكوسومو" و"عبد القهار مذكر"و" عبد الواحد هاشم" والفريق

[1]-محمد إدريس عبد الصمد، **الصراع الفكري في إندونيسيا وأثره على الدعوة الإسلامية**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ص109.

[2]-المرجع نفسه، ص109.

العلماني بأربعة هم:"محمد حتا" و"محمد يامين" و" أحمد سوبارجو: والمسيحي "ماراميس" وانضم "سوكارنو" إلى اللجنة بحجة ضرورة الترجيح عند تعادل الأصوات، وبعد مناقشة طويلة في تعيين أساس الدولة ارتضى المسلمون البانتشاسيلا أساسا للدولة على أن تكون صيغة المبدأ الأول الربانية.

– البنتشاسيلا كلمة سنسكريتية تتألف من شطرين، هما بنتشا وتعني خمسة، وسيلا وتعني المبادئ أو الأفكار أي أن بنتشاسيلا هي المبادئ أو الأفكار الخمسة، وهذه المبادئ قد تضمنها دستور 1945 وهي ما يلي:[1]

1- الإيمان بالرب الواحد الأحد.

2- الإنسانية العادلة المتحضرة.

3- الوحدة الإندونيسية.

4- الشعبية الموجهة بالحكمة والحصافة في الشورى النيابية.

5- العدالة الاجتماعية لجميع أفراد الشعب الإندونيسي.

جاءت بنتشاسيلا على شكل شعار نبالة يتخذ من الصقر الذهبي رمزا لها، تتوسط صدره تتوزعه رموز فرعية تعبر عن هذه المبادئ حيث نلفى الآتي :[2]

المبدأ الأول: يتخذ شكل نجمة صفراء تتوسط الدرع بخلفية سوداء ويعبر عن مبدأ وحدانية الله.

المبدأ الثاني: يتخذ شكل سلسلة صفراء بخلفية حمراء، ويعبر هذا المبدأ عن الإنسانية المتحضرة.

المبدأ الثالث: يتخذ شكل شجرة وارفة الظل خضراء اللون بخلفية بيضاء، ويعبر هذا المبدأ عن وحدة إندونيسيا.

المبدأ الرابع: يتخذ شكل رأس جاموس أسود اللون به قليل من البياض بخلفية حمراء، ويعبر هذا المبدأ عن الديمقراطية الموجهة.

المبدأ الخامس: يرمز له بالأرز والقطن بخلفية بيضاء، ويعبر هذا المبدأ عن العدالة الاجتماعية.

---

[1] -أماني برهان الدين لوبيس، **الديمقراطية بإندونيسيا**، journal of indonesian islam، vol4، december2010، p415.

[2] - ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص284.

هذه المبادئ الخمسة التي جاءت في وثيقة جاكرتا في يونيو 1945 التي استبعدت منها عبارة تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين المنصوص عليها في الدستور. فالبنتشاسيلا إيديولوجية تم التفاوض عليها، والتي سوف تصبح مصادر للتفاوض المستمر، تأسست نتيجة للمفاوضات بين الجماعات القومية والإسلامية التي تسعى إلى تطبيق ميثاق جاكرتا، فهو يدفع كل نظام إلى الوقوف في مبدأ صريح يتمثل في الدولة العلمانية[1].

بالرغم من أن المادة الأولى في البنتشاسسيلا هي الألوهية فإن الأحزاب الدينية واللادينية قد وجدت لنفسها تربة صالحة في الأرض الإندونيسية مكنتها من النمو والازدهار، فكل منها قد تمكن من تفسير مواد بنتشاسيلا وفق هواه وسخرها لمصلحته، يقول (عيديد) زعيم الحزب الشيوعي مفسرا لمعاني بنتشاسيلا وذلك في خطاب له أمام الطلبة الاندونيسيين:" إن الأسس الخمسة في بنتشاسيلا ليست سوى أداة لتوحيد الجهود وتوحيد الصف، وليست مبدأ ولا غاية، ومتى وصل الحزب الشيوعي إلى الحكم فلن تكون لنا حاجة حينذاك، فهي ليست سوى وسيلة لتوحيد الصف"[2]

انطلاقا من هذه المبادئ فإن البنتشاسيلا تسعى إلى تحقيق الأهداف الأساسية التالية:[3]

1- إقامة حكومة تكفل الحماية للشعب الاندونيسي كله
2- تحسين الرفاهية العامة للشعب
3- تحسين الحياة الثقافية والفكرية في البلاد
4- الإسهام بإيجاد نظام عالمي يقوم على الحرية والسلام والعادلة الاجتماعية

المتمحص في هذه المبادئ يلاحظ أن البنتشاسيلا ما هي إلا تركيب من عناصر مجتمعة فاتخذت من الوحدانية كمرجعية دينية للمجتمع الاندونيسي، ثم الإنسانية المتحضرة تعكس ما وصل إليه الغرب من حضارة وتهذيب وسمو تسهم القيم الليبرالية في استدامتها، فوحدة الأمة الاندونيسية التي تكون على أسس الثقافة الجاوية المؤثرة في القيم الدينية، وتبشر بعدم الانحياز لعرق من أعراق المجتمع على حساب

[1] - Zezen Zaenal Mutaqn , **The strong stste and pancasila reflectng human rights in the indonesian democray**,contitutional review،december2016,vol 2,num,2, p16

[2]- محمد أسد شهاب، **صفحات من تاريخ اندونيسيا المعاصرة،** (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1970)، ص178.

[3]- محمد بن ناصر العبودي، **في إندونيسيا أكبر بلاد المسلمين،**(الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية ، 1999)، ص25.

الآخر، حيث إن الثقافة الجاوية قد شكلت الوعي السياسي والثقافي لرؤساء اندونيسيا ووحدتهم على البنتشاسيلا، ثم الديمقراطية الموجهة تعطي انطباعا بأن الشيوعية لا تتعارض مع بنتشاسيلا، وأخيرا العدالة الاجتماعية أو تحقيق التنمية، وبهذا يظهر أن مبادئ البنتشاسيلا قد بلغت منتهى الكمال القيمي.

في أواخر الستينات ظهرت فكرة ضرورة تشكيل لجنة خاصة لتفسير البنتشاسيلا تفسيرا يناسب طبيعة المجتمع الفكرية كما ظهرت فكرة ضرورة الدعوة إلى معايشة وتطبيق البنتشاسيلا بأصالة والتزامية ويطلق عليه مصطلح نظام التعايش والعمل بالبنتشاسيلا[1] على سبيل المثال من أقوال تلك الدعوة :"ندعو إلى أن نفكر في معايشة وتطبيق البنتشاسيلا في جميع نواحي الحياة وفي سلوكنا اليومي"،" إن البنتشاسيلا شخصيتنا ومنهج حياة وهدفها للإندونيسيين، فلا بد من تطبيقها في جميع نواحي الحياة الإندونيسية"،" إن لم نطبق البنتشاسيلا سوف يذوب مفهومها تدريجيا ثم سيزول ولاؤنا لها، وخاصة عند الجيل الذي يأتي بعدنا، وستصبح البنتشاسيلا مهجورة في كتب التاريخ ونحن بذلك آثمون خاطئون" هكذا نرى مغالاة دعاة القومية قد رفعوها إلى مقام التقديس والعبادة، بل كان ولاؤهم لها واتخذوها منهجا لحياتهم[2]، والحقيقة أن هذه الدعوة ما هي إلا الرجوع إلى الارتباط بالإرث العتيق الغامض البعيد على ماضي الإندونيسيين الإسلامي فهو دعوة إلى إحياء الحضارات القديمة البعيدة عن الروح الإسلامية.

بناءً على ما سبق فإن البنتشاسيلا وإن كانت تبدو أنها تتألف من كلمتين إلا أنها تجمع في طياتها معاني التركيب والتضاد من الإسلام والثقافة الجاوية والليبرالية وفكرة عدم الانحياز لعرق دون الآخر والشيوعية والتنمية، وهذا ما يفسر أن البنتشاسيلا استطاعت التأقلم مع تجارب إنمائية مختلفة للنموذج الإنمائي الإندونيسي. وبذلك يمكن أن نعتبرها بمثابة الفكرة أو العنصر المركب إذا ما قرأنها وفق المعادلة الحضارية لمالك بن نبي وهو ما سنبحث عنه في المحاور اللاحقة حول دورها التركيبي من عدمه لعناصر النموذج الأندونيسي.

---

[1]-محمد إدريس عبد الصمد، مرجع سابق، ص112.

[2]-المرجع نفسه، ص113.

ثانيا- أساليب نشر بنتشاسيلا:

1- **موقف الحياد:** يقول محمد ناصر في حياد البنتشاسيلا :"هذه المبادئ الخمسة تريد أن تبقى على الحياد وهذا هو الواقع لأن علة وجودها هي أن تكون على الحياد، هذه المبادئ تريد أن تقوم على الحياد بين الأفكار الموجودة وأن تسمو على كل شيء، حتى على كل ما يختلج في نفس الشعب الإندونيسي، الأمر الذي قصر بها عن التغلغل في نفس ذلك الشعب، هذه المبادئ تريد أن تبقى على الحياد دون أية صبغة لأنها لو اختارت إحدى الأفكار فقد اتخذت لها صبغة، ومعنى ذلك أنها لن تبقى على الحياد، وبذلك تزول منها علة وجودها فلا يمكن أن تسمى المبادئ الخمسة"[1].

هذا يعني أن الحياد هي خاصية بانتشاسيلا وميزتها فهي تقوم على الحياد بين الأفكار المنتشرة في البلاد وبين المذاهب والأديان ولا ترجح كفة أي منهم. إلا أنا الواقع الملموس يدل على أن الحياد قصد به مسخ الفكر الإسلامي أو بأقل تقدير تضييق وحصر نطاقه بتدرج في المواقف الاجتماعية والسياسية حتى لا يستشعر المسلمون الذين لديهم حساسة في أمور دينهم، ويساعد على ذلك أسلوب رفع الشعارات.

2- **أسلوب رفع الشعارات:** يتخذ القوميون العلمانيون أسلوبا لنشر الفكر القومي في شعارات محببة للنفوس تلقى تفاعلا إيجابيا عند الإنسان الاندونيسي مثل :الوحدة الوطنية والتسامح الديني والتنمية الوطنية والإخاء الوطني والمساواة والتمسك بالحضارة الأصلية والتراث القديم وغيرها من الشعارات الرنانة.

3- **أسلوب التدرج:** بدأت عملية اتخاذ بنتشاسيلا أساسا وحيدا للمنظمات بصدور قانون مقترح بشأن تنظيم المنظمات السياسية أو ما يسمى بالتنظيم في حياة المجتمع المواطنة والدولة فبدأت العملية باختزال السبع الجبهات السياسية إلى جبهتين كبيرتين هما:

- جبهة ديمقراطية التنمية وقد تضمنت الأحزاب القائمة على أساس القومية والبروتستانية والكاثوليكية.
- جبهة الوحدة الإنمائية وقد تضمنت الأحزاب القائمة على أساس الإسلام.

ثم أضيف أساس بنتشاسيلا ودستور الدولة سنة 1945 إلى أساس الحزب في المادة الخاصة بالأساس في اللائحة بدون الانتقاص من الأساس الذي كان موجودا من قبل، هكذا تمت المرحلة الأولى.

والمرحلة الثانية هي ما حدث في شهر فبراير 1973 كان لا يزال مسموح للحزبين ذكر الأساس المميز لكل حزب بجانب أساس بنتشاسيلا، كما لا يزال مسموحا استخدام صورة الشعار الخاص بالحزب في

---
[1]- محمد إدريس عبد الصمد، مرجع، سابق، ص118.

الحملات الانتخابية، فحزب الوحدة الإنمائية صورة شعاره هو الكعبة أما في 28مارس1980 في مناسبة اجتماع ضباط القوات المسلحة الاندونيسية طرحت فكرة ضرورة منع الأحزاب السياسية اتخاذ أي أساس آخر سوى بنتشاسيلا، ثم في أوت 1982 نجد مقترحا في الخطبة التي ألقيت أمام الجمعية العامة لمجلس نواب الشعب في الافتتاح الرسمي للدورة الجديدة للمجلس فحوى المقترح (وجوب اتخاذ بنتشاسيلا أساس وحيدا للأحزاب والمنظمات)[1].

ثالثا- تبني البنتشاسيلا فلسفة للدولة بهدف إقصاء الإسلام:

بالنسبة إلى فلسفة الدولة بنتشاسيلا فرأى محمد ناصر أنها مقبولة ما دام البند الأول فيها ينص على الإيمان بالله الواحد، ومع أنها غير مطبقة فإنه لا يمكن تفسيرها إلى من منظور التوحيد، فحاجج محمد ناصر بأن قبول المسلمين للبنتشاسيلا بشكل عام لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية ولمزيد من التوضيح ننقل قوله:" وفي نظر المسلمين فإن مبادئ فلسفة الدولة أو بنتشاسيلا بشكل عام لا تتصادم مع تعاليم الإسلام"[2]، غير أنه في الواقع لم يكن محمد ناصر يساوي بين الإسلام وفلسفة الدولة البنتشاسيلا من حيث مضمونها بل إنه كان يحاول إدخال القيم الإسلامية بعد أن فشل الزعماء المسلمون في فرضية تطبيق الحكم الشرعي بشكل مباشر،حيث إن فلسفة الدولة من منظور محمد ناصر تمثل الإطار العام لأعمال الخير التي يتيح الفرصة للحكام لتنفيذها تنفيذا يخدم الصالح العام ولهذا السبب قال أمام البرلمان الباكستاني:"إن إندونيسيا دولة إسلامية نظرا لأن معظم سكانها من المسلمين، حيث إن الإسلام معترف به بوصفه دينا رسميا من غير القول بالجمع بين الدين والدولة، وفلسفة الدولة تنص صراحة على الإيمان بالله الواحد بوصفه جزءا أساسيا في الدستور، التي يمكن القول عنها إنها أحد العناصر الأخلاقية والروحية للدولة "[3].

من البديهي أن بعض عناصر البنتشاسيلا لم تتعارض مع الرسالة الإسلامية إلا أن تنفيذها يكون مرهونا على سياسة الحكام -وهو ما سنتطرق إليه في محور توظيف فلسفة الدولة- إذا وسبب الغموض الذي يشوب البنتشاسيلا فالأصح أن يكون الإسلام هو الفكرة الروحية التي يقوم عليها المشروع النهضوي لدولة إندونيسيا.

[1]- محمد إدريس عبد الصمد، مرجع، سابق، ص ص 120-121.

[2]-ناصر يوسف، سوهرين محمد صالحين، **محمد ناصر رئيس وزراء إندونيسيا السيرة الفكرية والمسيرة السياسية**، (الرياض: العبيكان، 2020)، ص77.

[3]-المرجع نفسه، ص78.

لهذا يرى الباحث دليار نور "DeliarNoer" أن ما أدلى به محمد ناصر أمام البرلمان الباكستاني هو مجرد مجاملة حتى لا يكشف عن عيوب الدولة التي غالبية سكانها من المسلمين ودلل على ذلك أن محمد ناصر نفسه كان حريصا على أن يجعل الإسلام هو فلسفة الدولة[1]، إلا أنه في عام 1959 صرحها علانية أمام البرلمان الإندونيسي ونادى محمد ناصر بتغيير فلسفة الدولة بنظام الحكم الإسلامي لأن بعض عناصر البنتشاسيلا تتبدل لصالح الشيوعية والإلحاد بإيعاز من سوكارنو وعاد من جديد وفند السياسة اللاعقلانية التي انتهجها نظام سوهارتو في تطبيق مبادئ البنتشاسيلا ونقدها نقدا شديدا، ورأى فيها عدوانا ظاهرا على الدين ومبادئه، مما حدا به إلى توجيه خطاب إلى رئيس البرلمان يطالب فيه بإلغاء مادة الأخلاق، لأنها تخالف أصول العقيدة وتسعى لتدميرها وهذه المبادئ تدعو إلى توحيد الأديان بغض النظر عن كونها سماوية أو غير سماوية، ولا شك أن هذا المفهوم له خطره على الشباب المسلم الذي يدين بدين سماوي يعد آخر الأديان السماوية وهو ناسخ لغيره من الأديان[2].

بداية كانت سياسة الحكومة تخاطب جميع الهيئات الاجتماعية بغض النظر عن نزعتها الدينية إلا أنها ركزت على الإسلام دين الأغلبية في الدولة، ساعية إلى منع أتباع هذه الديانة من ممارسة السياسة وذلك تخوفا من سعيهم لتطبيق الشريعة الإسلامية، فالمراحل التي مرت بها الحكومة في اتخاذ البنتشاسيلا مصدرا أساسيا في جميع الأنشطة الدينية والسياسية ظهرت منذ إلقاء سوهارتو كلمته أمام القادة العسكريين في (مدينة فاكن بارو) عام 1980 وفي كلمته عبر عن مخاوفه من ظهور بعض العناصر التي ترغب في تغيير القانون الدستوري الصادر عام 1945[3]، وقد كرر سوهارتو هذا الخطاب أمام أعضاء البرلمان في 6 أوت1983، مما يعبر عن رغبته في الإبقاء على فلسفة الدولة ومبادئها ومحاولة تطبيقها وبعد فترة مصيرية من العام ذاته، وافق البرلمان على مشروع سياسي يلزم جميع الهيئات الإسلامية أو غيرها بإتباع فلسفة الدولة، هو ما لاقا معارضة من طلاب الجامعات[4] ممثلين في جمعية الطلبة الإندونيسيين.بذلك زاحمت بنتشاسيلا الدين الإسلامي في إندونيسيا بوصفه منظومة كلية وأزاحته باعتباره نظام حياة، كونها

---

[1]- ناصر يوسف، سوهرين محمد صالحين، **محمد ناصر رئيس وزراء إندونيسيا السيرة الفكرية والمسيرة السياسية**، مرجع سابق، ص78.

[2]-محمد صادق إسماعيل، **التجربة الإندونيسية: الإصلاح السياسي والفصل بين السلطات**، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع،2015)، ص107.

[3]-سوهرين محمد صالحين ،"المشهد الليبرالي في إندونيسيا السياسي والثقافي والاقتصادي"، **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد 144، أبريل2012،اطلع عليه بتاريخ 2019/09/20، 16:00، https://almuslimalmuaser.org/.

[4]-المرجع نفسه.

تضرب بجذورها في أعماق الحضارة الهندية[1]، وهو ما أسفر على توتر واختلافات كبيرة بين المعارضة والحكومة التي بذلت أموال باهظة لكي يتقبل أفراد الشعب هذه السياسة ولم يجد المعارضون متنفسا لإبداء آرائهم نظرا لما تمارسه الحكومة من رقابة شديدة على الصحف ووسائل الإعلام. بل تم إخضاعهم عنوة بالسلاح تبعا لأوامر القائد العسكري المسيحي الجنرال بيني مورداني.

المطلب الثاني:معادلة المشروع الإنمائي الإندونيسي بين مفارقة الفكرة الواحدة والنهج المختلف

أولا- توظيف الإنسان الإندونيسي للبنتشاسيلا من سوكارنو الشيوعي إلى سوهاتو الليبرالي ونماذج ما بعد سوهارتو: (إنسان السلطة)

1- الفكرة الدينية في خدمة السلطة الشيوعية إبان عهد سوكارنو:

اتخذ سوكارنو مساعي مختلفة بغية تحقيق المشروع الإنمائي الإندونيسي ففي المحطة الأولى: ابتدأ ليبراليا ما بعد الاستقلال مباشرة و تحديدا في الفترة (1945-1955) حيث لم يكن أمامه إلا أن يتكيف مع مخلفات الاستعمار الهولندي و إرثه الاقتصادي والسياسي وأشد دليل على ذلك أنه استعان بالدكتور "شاخت" الألماني ومنحه لقب مستشار اقتصادي سنة 1951.

أما في المحطة الثانية:فهي انضمام سوكارنو إلى زعماء العالم الثالث في فكرة عدم الانحياز في الفترة (1955-1959) وهو ما عبر عليه مؤتمر باندونغ سنة 1955

إلا أن هذا المشروع الإنمائي كان يتمحور على الذات القائدة، التي ترى الجماهير عاجزة عن الإسهام في البناء من غير الدولة، وتسيير السوق المحلية، وتوجيه استخدام المال وتوزيع التكنولوجيا، لقد كانت تنقص سوكارنو وغيره في مؤتمر باندونغ الأفكار التي تعمل خارج النظامين الليبرالي والاشتراكي، كان يفتقر إلى أفكار عالمية ذات خصوصية يمنحها من التجدد الذاتي[2] أما المحطة الثالثة: يعود حلم سوكارنو بانتهاجه الخيار الشيوعي وهو الذي كان يزكيه منذ بداية حكمه والشاهد على ذلك في أول يوم من أكتوبر 1945 بعث سوكارنو بصفته رئيسا للجمهورية بأول رسالة إلى ستالين يهنئه فيها بمناسبة ثورة أكتوبر الشيوعية ومما جاء في هذه الرسالة :"إننا نؤيد الاتحاد السوفيتي لأنه يحارب من أجل العدالة والسلم العالميين ومن

[1]-ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص283.

[2]- المرجع نفسه، ص288.

أجل الإنسانية، إن الإتحاد السوفييتي يمثل اليوم إحدى القوى الكبيرة في العالم وهو يستهدف دوما خدمة غاية عادلة وهدف شريف حقيقي "[1].

بعد الحرب العالمية الثانية زاد اهتمام موسكو باندونيسيا فعاد الإندونيسيين المقيمون فيها إلى إندونيسيا للقيام بدورهم الذي أعدوا له خلال هذه المدى الطويلة، كما عاد الرفيق "سارجونو" الشيوعي الاندونيسي البارز من استراليا وهو ما لاقا ترحيب من قبل الرئيس "سوكارنو" وتم عقد مؤتمر شيوعي عام في 20 أبريل 1946استغرق عشر أيام ترأسه "سارجونو" نفسه[2]، ليكتمل تجمع الشيوعيون حول سوكارنو بعودة الزعيم الشيوعي الرفيق "عالمين" إلى اندونيسيا في أوت 1946 ولاقا استقبالا حارا من سوكارنو وكان الشيوعي الإندونيسي الوحيد الذي اتصل "بماوتسي تونج" الزعيم الشيوعي الصيني فعينه "سوكارنو" عضوا في البرلمان الاندونيسي وقلده لقب البطل الوطني وأغدق عليه بالمرتبات والمكافآت راهن سوكارنو على الصين الشعبية في تحقيق أحلامه غير الإنمائية و ظل يستعين بها في محاربة ماليزيا، ولكن الصين لم تكن تهتدي بالاتحاد السوفياتي في التخطيط للتنمية الوطنية -كما رأينا في المبحث السابق-، ولو قدر للصين الشيوعية وأصبحت قوى عظمى في ذلك الوقت لكان مستقبل إندونيسيا وماليزيا أكثر غموضا[3]، استمرت الاستعدادات للمغامرات الشيوعية الكبرى وفي 3 سبتمبر 1948 نشرت صحيفة العمال الاندونيسية وهي صحيفة تحت نفوذ الشيوعيين مقالا دعت فيه أن تعلن الجمهورية الاندونيسية انحيازها إلى المعسكر الشيوعي تحت لواء "الكريملين" والسير مع الدول الماركسية في ركاب "ستالين"، وبررت دعوتها أنه من السذاجة أن تقف إندونيسيا على الحياد بين الكتلتين الضخمتين، إذ أن العالم مكون من معسكرين كبيرين، معسكر ثوري بزعامة الاتحاد السوفياتي ومعسكر استعماري إمبريالي، ولا يوجد أي معسكر ثالث غيرهما، ثم قالت الصحيفة على اندونيسيا أن تكون عضوا قويا وفعالا في المعسكر الشيوعي[4].

فاستقلال اندونيسيا ورحيل هولندا لم يقلل من قيمة الشيوعيين ولم يؤثر على نشاطهم فقد رعاهم سوكارنو وأعلن الاعتراف منذ أول يوم تولى فيه رئاسة الجمهورية الاندونيسية بالحزب الشيوعي الاندونيسي كحزب سياسي له كل الحقوق، ولم يخف سوكارنو تأييده للشيوعيين بل أعلنه، ولم يترك

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص20.

[2]- المرجع نفسه، ص22.

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص288.

[4]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص26.

مناسبة إلا وعبر عن إعجابه بهم وتأييده لهم، بل وأحيانا عن انتمائه لهم وعين عددا منهم في مناصب عالية ومراكز مهمة في الدولة[1]. وهو ما يُعرف على الدول الاستعمارية فهمها ابتعدت عن مستعمراتها إلا وتركت لها أيادي خفية تضمن بقاءها الاستعماري بأشكال غير تقليدية.

لكن الثورة الشيوعية انتهت بهزيمة منكرة للشيوعيين ولم يكن مستغربا أن يقوم الشيوعيين بثورتهم ضد قوات الجيش الاندونيسي ومسلمي اندونيسيا ولكن الغريب كان موقف الرئيس سوكارنو وهو رئيس الجمهورية الاندونيسية آنذاك من ثورة الشيوعيين فلم يحرك ساكنا اتجاها وبعد القضاء على الثورة بعشرة أيام في يوم الاحتفال بالذكرى الرابعة لإعلان الاستقلال الاندونيسي وكان ذلك في شهر أوت 1949 فوجئ السامعون لخطاب سوكارنو بدفاع حار عن الشيوعيين وعن قتلهم الشيوخ والعلماء، إذ قال مبررا ما قام به الشيوعيين من مذابح:" إن حقيقة ما حدث يعود إلى أزمة اقتصادية كانت شديدة وثقيلة على الكثيرين "[2]، فلم يكن سوكارنو يهتدي بالدين في التنمية، لذا اكتسب العداء من النخبة والعامة لأنه كان مفككا بالفكرة الشيوعية المتحالفة مع بنتشاسيلا التي تجعل الدولة فوق الكل حيث إن الكل هو السلطة[3].

لم يكن التفكير الماركسي لدى سكارنو حديثا بل إن جذوره ممتدة إلى زمن بعيد فمما جاء في خطاب لسوكارنو ألقاه في القصر الجمهوري يوم 17 جوان 1954 ما يلي :"إن مفهوم العقيدة والإيمان بوجود إله إنما هو سنة مبينة على تطور الحياة من حالة إلى أخرى بفعل واقع اجتماعي، ونحن نرى أن الحياة البدائية كانت تنتقل بحثا عن الماء وطلبا للقوت ثم تطورت هذه الحياة إلى حياة راعية ثم إلى عصر الآلات والميكانيكا، إن الشعوب التي تعيش بصورة بدائية على الزراعة تكون بطبيعة الحال بحاجة إلى دين تؤمن به، وإلى إله تتوجه إليه، ولكن متى وصلت هذه الشعوب إلى مستوى عصر الآلات والميكانيكا فإنها لا تحتاج حينذاك إلى دين أو إلى إله تؤمن به"[4].

ويتجدد الخطاب بتجدد الزمن إلا أن فكرته لا تجدد ولا تتبدل فهاهو في 16سبتمبر 1965 يلقي خطابا بمناسبة الحفل الختامي للمؤتمر الشيوعي بجاكرتا مما جاء فيه :"إنني ماركسي وافتخر بذلك، إنني أؤمن

---

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص22.

[2]- المرجع نفسه، ص32.

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص290.

[4]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص70.

بالفلسفة المادية التاريخية، فالمادية التاريخية علم وقاعدة وطريقة لمعرفة الحقائق والوقائع التاريخية، ثم هي أيضا قاعدة أساسية للتحليل التاريخي، لتقرير الحقائق والفلسفة المادية التاريخية تقرر أن التفكير الإيديولوجي الشامل هو جزء من دورة التاريخ الذي يقرر الوضع الاقتصادي والاجتماعي... وإذا اتخذ الوضع الاقتصادي اتجاها معينا فإن التفكير الإيديولوجي يتخذ نفس الاتجاه ... وإذا كان الوضع الاقتصادي والاجتماعي يتبلور في وقت من الأوقات أو يتشكل بشكل أو لون معين فإن التفكير الإيديولوجي يتبلور بنفس الشكل واللون، وهذا هو الذي يسمى بالمادية التاريخية وعلى هذا الأساس فإني أؤمن بالمادية التاريخية "، يضيف قائلا:" وإذا نظرنا وأمعنا النظر في أمتنا من الناحية التاريخية والاجتماعية، فإننا نجد أن شعبنا شعب مزارع والتاريخ يقول بذلك ويثبت أن الشعب المزارع يكون عادة شعب متمسك بدين ما ويؤمن بالغيبيات ... إن العمال الذين يعيشون في المعامل والمصانع وبين هدير آلات النسيج مثلا، يؤمنون بأن النسيج ليس سوى نتائج لحركة الآلات الميكانيكية والإنتاج سيكون مستمرا طالما كانت الآلات جارية ولكن المزارع بعد أن يبذر البذور ويزرع الحبوب والأرز وغيرها فإنه يظل ينتظر الفرج ويدعو الله أن ينزل المطر لتنمو ولتثمر ثمرا طيبا، وإذا نظرنا إلى الشعب المزارع مثل شعبنا من وجهة نظر تاريخية، نجد بلا ريب أن ذلك الشعب يتمسك بالدين ويتعلق بالغيبيات ومن يعرف المادية التاريخية ويؤمن بها فإنه يوقن مما يراه بوضوح أن الشعور بالقومية والإيمان بالأديان لا يكون إلا نتيجة لأوضاع اجتماعية محضة"[1].

رأى سوكارنو أن التخلف الحضاري في العالم الإسلامي سببه الاهتمام بالشريعة الإسلامية، والحرص على تطبيقها في المجتمع، وعلى حد زعم سوكارنو فإن الشريعة الإسلامية التي ابتدأت في مجتمع بدوي هي غير صالحة لتطبيق في عصر العلم والتكنولوجيا وفي اعتقاده أن التقدم المادي والعلمي لا يمكن تحقيه إلا بعملية الفصل بين الشريعة والدولة، وأن الدين أمر شخصي، لقد كان سوكارنو معجبا بما حققته الدول الغربية من تطور وتقدم ما جعله يقترح تبني الفكر العلماني في إعادة بناء الوطن اقتداء بسلفه كمال أتاتورك[2]. بهذه العقلية الفكرية التي تبناها سوكارنو تتضح لنا معالم تسخير إيديولوجية الدولة الإندونيسية بنتاشايلا في خدمة الشيوعية التي نادى بها، ولم تكن إلا تكديسا للشيوعية السوفياتية، فعندما نتصفح الملف الإنمائي لسوكارنو نجد فيه كل شيء إلا الاقتصاد، وإن كل شيء هذا يتمحور حول الذات القائدة وليس حول

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص ص69-70.

[2]- ناصر يوسف، سوهرين محمد صالحين، مرجع سابق، ص65.

الدولة المؤسسية التي تتمحور حول المساءلة، وتتطلب نظاما قضائيا مستقلا قويا ونظام فصل السلطات، إن الذات القائدة من غير دولة مؤسسات ستكون عالة على التاريخ.

2- توظيف الفكرة الدينية لصالح السلطة والنخبة الليبراليتين إبان عهد سوهارتو

لا يمكن الحديث عن الفكر الإندونيسي في عصر الاستقلال دون التطرق إلى النهج الإنمائي الجديد الذي سلكه سوهارتو (1921-2008) وهو يعد الانطلاقة الأولى للديمقراطية في النظام السياسي الاندونيسي وهو عهد تصحيح الأخطاء التي ارتكبت في عصر سلفه سوكارنو الذي حكم البلاد بطريقة فيها الكثير من الريبة والغموض الإيديولوجي مفسرا لقراراته بما يسمى بالديمقراطية الموجهة، فبينما كان سوكارنو مزهوا بالخيار الشيوعي اختلف عنه سوهارتو بانتهاجه طريق الليبرالية إلا أن القاسم المشترك بينهما هو بنتشاسيلا.

حل الجنرال سوهارتو الوزارة القديمة وشكل حكومة جديدة برئاسته، وقرر المجلس الاستشاري الأعلى تعيينه رئيسا للجمهورية حتى موعد الانتخابات العامة سنة 1972، أدخل سوهارتو تعديلات جديدة على وزارته في أوائل شهر جوان 1968، وألحق بالوزارة عناصر قوية معروفة من الخبراء ذوي الكفاءات الاقتصادية، وأهم هذه العناصر الدكتور"سوميترو" الخبير الاقتصادي المعروف وهو من أبرز المناوئين للنظام الشيوعي، وقد أبعدته حكومة سوكارنو، كما عين أعضاء جددا في البرلمان والمجالس النيابية والمجلس الاستشاري يمثلون جميع عناصر الشعب[1] .

إن تحول اندونيسيا إلى النظام الليبرالي الجديد لم يكن مستغربا في ظل الحكم العشوائي الذي تخبط فيه سوكارنو ونزواته الشخصية التي لم تكن العامة من الشعب راضية عنها، هذا ما سهل على سوهارتو إمساك مقاليد الحكم مما لاقا من التفاف الجماهير حوله من مختلف الإيديولوجيات على أمل أنه المنقذ والرامي لتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية .إلا أن بعض التحليل ذهب إلى أن سوهارتو استخدم سياسة الترقب والانتظار، فقد كان يترقب مخرجات الوضع السياسي والاجتماعي للدولة، فلما رأى أن الانقلاب الشيوعي مآله الفشل تظاهر بمساندة المسلمين.

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص116.

ولكن الغريب في الأمر أن سوهارتو فور توليه قيادة السلطة الإندونيسية تنكر لكل ما هو إسلام ومسلمين ومنعهم من المشاركة في الحياة السياسية، كذلك أن سوهارتو فرض على الأحزاب السياسية بما فيها الأنشطة الدينية الإقتداء ببنتشاسيلا والاهتداء بفكرتها الدينية في صياغة أي مشروع إنمائي يخاطب العامة تحت مسمى ديمقراطية بنتشاسيلا[1]، بحجة أن هذه الديمقراطية قدمت وحدة الأمة الإندونيسية، كذلك فعل مع اقتصاد بنتشاسيلا الذي ينتصر للفكرة الليبرالية واستمر سوهارتو ومؤسسته العسكرية يحمي إيديولوجية الدولة ويربطها بحياة العامة في كل شيء حتى إنه ربط الزكاة بها وأطلق عليها زكاة بنتشاسيلا[2] .

أدت التغييرات التي طرأت منذ "النظام الجديد" لمدة اثنين وثلاثين عاما إلى تقويض الحكومة الاستبدادية بقيادة سوهارتو من تطور المجتمع المدني، اعتقادا منها بأن من شأن عملية صنع القرار المنفتحة والتشاركية أن تعرض الاستقرار الوطني للخطر وبعبارة أخرى حاول النظام الجديد بناء دولة قوية من خلال إضعاف المجتمع المدني، وكانت الجمعيات تخضع إلى حد كبير لسيطرة الدولة و كان أثر هذا الإضعاف المنهجي للمجتمع المدني هو أضعاف قدرته على التأثير على الحكومة ومسائلتها[3].

فكان سوهارتو حريصا على احتواء المشروع الإنمائي الإسلامي داخل بنتشاسيلا وهذا ما جعله في صراع دائم مع الإسلاميين وبعد أن ضمن أن الدين بوصفه منظومة متكاملة لن يقف حجر عثرة أمام بنتشاسيلا باعتبارها الإيديولوجية الرسمية للدولة والليبرالية باعتبارها إيديولوجية العهد الجديد فتح صفحة مغايرة تماما واتخذ من الشركات متعددة الجنسيات أقلاما سود بها أرض إندونيسيا[4]، رغم أن الدولة تحت قيادة النظام الجديد كانت مستقرة نسبيا وكان الصراع الداخلي أقل بكثير مما كان عليه تحت إدارة سوكارنو، غير أن الصراعات الداخلية خلال الفترة التي يسيطر عليها الجيش والنظام الجديد الاستبدادي تطورت في شكل عنف ترعاه الدولة لإسكات المعارضين السياسيين، وذلك من أجل تحقيق الاستقرار كأساس لبدء التنمية الاقتصادية.

---

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص294.

[2]- المرجع نفسه، ص294.

[3] - **Capacity-Building Series 8 Democratization in Indonesia An Assessment Forum for Democratic Reform** (International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA) ,2000), p112-113.

[4]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص297.

إلا أن سوهارتو شأنه شأن الرؤساء العسكريين من قصيري النظر ضحية للإصابة بخرافات من قبيل تنظيم أو تحديد النسل وأهمية هذا التحديد للتنمية استنادا إلى نظرية القنبلة السكانية.. الخ وقد سمح للولايات المتحدة الأمريكية أن تمارس سياسات تعقيم الشعب الإندونيسي من أجل تقليل أعدادهم، على نحو ما فعلت في كثير من البلدان الإسلامية تحت شعارات براقة من قبيل مكافحة المجاعة أو تخطيط التنمية أو التوافق أو التعاون مع سياسات صندوق النقد الدولي المشروطة.

وعليه نجد أن الاقتصاد في النظام الجديد الذي أحدثه سوهارتو يعتمد أساسا على الاقتصاد الليبرالي وفق متطلبات السوق واقتصاد بنتشاسيلا التي تسيره المؤسسة العسكرية، حدد سوهارتو رؤيته الإنمائية في ثلاث مراحل، الأولى استدامة التنمية الاقتصادية، الثانية تحقيق الاستقرار السياسي، الثالثة ضمان التوزيع العادل لعوائد التنمية، وقد استعان سوهارتو بالتكنوقراط في إنجاح النظام الجديد وهم خبراء اقتصاديون تشربوا لبن الفكرة الليبرالية الغربية. والتي كان جل اهتمامها تطبيق سياسة الاستثمار المفتوح التي فتحت الباب على مصراعيه لنهب خيرات وثروات التراب الإندونيسي من قبل الإنسان الأجنبي، ففي الجزء الأخير من السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان هناك الكثير من الحديث حول اقتصاد بنتشاسيلا الذي شدد على دور المؤسسات الحكومية والاقتصادية وعلى أهمية المساواة والقيم الاجتماعية والدينية للتخفيف من الجوانب الفردية والأنانية في السوق الرأسمالية والحاجة إلى الاقتصاد القومي، ومن ثم الحد من دور الشركات الأجنبية والأقلية الصينية في الاقتصاد[1]، ظلت التنمية الاقتصادية في عهد سوهارتو تتأرجح حتى بلغت ذروتها في نهاية التسعينيات وغدت إندونيسيا أكبر ثامن اقتصاد في آسيا إلا أن النمو تباطأ من بداية 1993 -1997 بعد تراجع قطاع الصادرات المصنعة أعقبها زيادة كبرى في الديون قصيرة الأجل وانخفاض في معدلات نمو الطلب وانخفاض تكاليف الأجور وعولمة الإنتاج ... وهو ما أدى إلى ثوران الشعب ضد النظام فأطاحت بسوهارتو في نهاية تدينه ولا تشرفه.

إن سوهارتو نفسه حتى وإن كان تنفيذيا ناجحا فإنه لم يكن رجل حضارة ولا رجل حركة وطنية ولم يكن له أن يفهم ما يمثله منصبه في دولة مثل إندونيسيا بمكانتها المتقدمة في العالم الإسلامي، والعالم الآسيوي، وقد وجد نفسه مثل كل معاصريه ينزلق من التودد المحسوب للاتحاد السوفيتي إلى السير في

[1] - ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص299.

ركابه ثم يغير اتجاهه إلى تقبل الوجود الأمريكي ويتحرك من مواقف تقلل من قيمة الاستقلال في حد ذاتها[1].

3- الفكرة الدينية تتكيف مع الفساد في نماذج ما بعد سوهارتو:

توالت خيبات انتعاش الفكرة الدينية مع تجدد الحكومات ورؤسائها فما هي وُظِفَّت بالشكل الذي يحقق التنمية للشعب الاندونيسي، ولا هي عُوِّضَتْ بفكرة مركبة كانت البديل الأنجع لحل مشاكل الفساد لاندونيسيا.

وفيما يلي سنعرض مجموعة النماذج السلطوية التي تداولت على رئاسة أندونيسيا بهدف البحث في دور إنسان السلطة وتفعيله للفكرة الدينية.

1. انطلاقا من نموذج بحر الدين يوسف حبيبي: الذي تولى الرئاسة بصفته نائب لسوهارتو، في عهده أطلت بشائر الديمقراطية، قام بمجموعة من الإصلاحات شملت الاقتصاد فدعت حكمته إلى برنامج الاقتصاد الشعبي هو مبادرة شعبية لتحقيق العدالة في التوزيع وتخفيف التوترات الاجتماعية إلا أن مآله كان الفساد وقلة الكفاية وهذا في ظل تواجد نخبة فاسدة من أبناء سوهارتو سيطرت على جميع السلع الإستراتجية التي عملت على تأويل بنتشاسيلا بما يخدم مصلحة السلطة والنخبة.
2. ثم تلاه نموذج عبد الرحمان وحيد: كان الأكثر انفتاحا على المسلمين، تميز بشعبية كبيرة بحكم ثقافته المزدوجة الإسلامية والعلمانية، ولكن لم يلبث سريعا أن فقد موالاة الشعب له لتصريحاته المعادية للإسلاميين داخليا والمتقاربة مع الإسرائليين خارجيا[2].

3. كما بدا أنه غير مؤهل لقيادة إندونيسيا وعجز عن توظيف الفكرة الدينية، اتبع نهجا ثقافيا وديمقراطيا أكثر انفتاحا على مسألة الصراع العرقي والمطالبة بالانفصال في إقليم "بابوا"، لكن على الرغم من ولعه بالعمل الديمقراطي لم يكن ديمقراطيا مع أعضاء حكومته ومع البرلمان ودخل في صراع معهم، فعزل أعضاء مجلس وزرائه أكثر من مرة، وقام بالتشويه العلني لسمعة زعماء عسكريين وسياسيين ودينيين.ونظرا

---

[1]- محمد الجوادي، **محمد سوهارتو الذي أضاع مجد أحمد سوكارنو**،21-11-2018، أطلع عليه 20-02- 21:45، 2020، https://www.aljazeera.net/blogs

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص305.

لتنامي الفساد ومهزلة حكومة وحيد، فإن الوزير المنسق للشؤون الاقتصادية قال:"لو كنت مستثمرا أجنبيا فإني لن آتي إلى إندونيسيا لأن الاقتصاد لا ينمو بالسرعة المتوقعة بسبب فضائح الفساد وغياب الاستقرار السياسي".

4. نموذج ميغواتي سوكارنو بوتري:استهلت "ميغواتي" مسيرتها الرئاسية بإدخال إصلاحات على دستور 1945، تمثل في استعادة بعض سلطات الرئيس والتحول إلى دولة ديمقراطية حديثة لا مركزية تسمح بزيادة المشاركة الشعبية في الحياة السياسية وتطهير النظام القضائي من الفساد وتحقيق اللامركزية بعيدا عن التمركز حول جاكرتا، والحد من دور الجيش والفساد والمحسوبية والرشوة، كما اهتمت بالعلاقات الخارجية للدولة ونسجت علاقة قوية مع استراليا ،واستمرت في علاقتها مع صندوق النقد الدولي من أجل المساعدة على استقرار العملة، وقامت بإصلاحات اقتصادية تحسب لها وبدأ الاقتصاد يتعافى لكن النمو ظل ضعيفا.

5. نموذج سوسليو بامبانغ يودويونو:تسلم السلطة بفوزه في انتخابات 2004، اعترف انه يواجه مرحلة صعبة في تاريخ اندونيسيا، لأنه كان يواجه مشاكل كثيرة على جميع المستويات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، والتحدي الأكبر الذي واجهه هو محاربة الفساد وإقناع المستثمرين الأجانب في العودة إلى اندونيسيا، توجهت حكومة الرئيس "سوسليو" إلى تخفيف من وطأة الفقر عبر دولة الرعاية الاجتماعية وهي بذلك تحاول الاتجاه عكس تيار العولمة الذي يسير فق منطق أن الناس مسؤولين عن فقرهم، رغم أن أداء الاقتصاد كان متماسكا بعض الشيء في عهد "سوسليو" إلا أن حكومته فشلت باستمرار في الوصول إلى تحقيق أهداف التوظيف والحد من الفقر،كما شملت المشكلات الرئيسية انخفاض الاستثمار في البنية التحتية باستمرار[1].

6. نموذج جوكو ويدودو: المعروف "بجوكوي" والبالغ من العمر53 وقت توليه السلطة واجه تحديات كبيرة لتعزيز النمو الاقتصادي في البلاد وخفض عجز كبير تعانيه الميزانية العامة ويؤثر على قيمة العملة الوطنية، أثناء ترشحه لعهدته الرئاسية الثانية تعرض لانتقادات شديدة من طرف شعبه تمثلت في مظاهرات حاشدة طالبوا بتغيير الرئيس ذكر المتظاهرون أن هذه المطالب انطلقت استجابة للواقع الاقتصادي والقانوني ومن مشكلات الفقر والتراجع في تحقيق العدالة- وبروز تهديدات بحق سيدة الدولة وما وصفوه بأزمة القيادة التي تمر بها اندونيسيا ومع ذلك فاز "ويدودو" بعد حصوله على 55.5

[1]-ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص311.

بالمئة من الأصوات مقابل 44.5 لمنافسه الجنرال المتقاعد برابوو سوبيانتو" والذي ادعى تزويرا واسع النطاق قد شاب الانتخابات.

ثانيا - مقومات البناء في النموذج الإنمائي الإندونيسي:

تم اختيار أهم المقومات الإنمائية في اندونيسيا والتي تعد عناصر -أو مؤشرات- طرحها مالك بن نبي في مشروعه الحضاري وهذا بهدف البحث في مدى تواجدها ومن ثم تحليلها في المطلب اللاحق.

1- **التراب:** تمتلك إندونيسيا أرضا مساحتها مليون ومائة وستة وسبعون ألف كيلومتر مربع وتمتد جزائرها البالغ عددها ثلاثة عشر ألف وستمائة وسبعة وسبعين جزيرة مسافة خمسة آلاف ومائة وعشرين كيلومترا من الشرق إلى الغرب، ومسافة ألف وسبعمائة وسبعين كيلومترا من الشمال إلى الجنوب[1].

يعتبر التراب الاندونيسي من أجود أنواع الأراضي وأسخاها على أصحابها وقد تعددت محاصيل اندونيسيا ومنتجاتها من الخضار والتوابل وأنواع الفواكه وأجودها التي كثيرا ما احتلم بها المراكز الأولى في الإنتاج عالميا فاشتهرت بأشجار القرنفل وجوز الطيب، الرز والفلفل والسكر والبن والشاي والتبغ وزراعة أشجار نخيل الزيت وأشجار المطاط وجوز الهند، كما وجد استخراج الأسماك عناية في الثروة العلمية وعملا على حشد البحيرات والأنهار بالأسماك واعتادوا تربية الأسماك في البرك وأحواض الرز بين المحاصيل حتى باطن الأرض كان سخي العطاء بثرواته المعدنية من بترول وقصدير وغيرها. فهي المسماة بجزيرة الكنز وهي تسمية أطلقها الأوروبيون على الجزر الإندونيسية لما قدموا إليها، لوفرة معادنها وأحجارها الكريمة وبهاراتها النادرة، ولموقعها الاستراتيجي الهام باعتبارها واصلا بحريا بين الشرق والغرب[2].

2- **المجتمع:** بالنسبة للمسلمين الإندونيسيين يختلفون عن غيرهم من المسلمين في عدة مواضع فيظن بعض المسلمين من بلاد أخرى أن الإندونيسيين لا يتمسكون بالدين تمسكا متينا وهي فكرة خاطئة بنيت على علامات ظاهرية منها أن النساء الاندونيسيات لا يلبسن كلهن الحجاب، وأن المساجد وهي أماكن العبادة ليست في مثل الفخامة التي نجدها في البلاد الإسلامية الأخرى، وأنه في كل مكان نجد القانون الإسلامي مختلطا بقانون العادات الجارية المحلي، وليس بين الاندونيسيين إلا قلة لهم أكثر من زوجة واحدة ولو أن

[1]- محمد بن ناصر العبودي ، مرجع سابق، ص 21.

[2]- عفاف مسعد العبد، **دراسات في تاريخ الشرق الأقصى،** (الاسكندرية:دار المعرفة للطبع والنشر والتوزيع، د ت)، ص205.

الشريعة الإسلامي تسمح بالزواج من أربع، على أن الاندونيسيين بصفة عامة من أخلص المسلمين لدينهم ومن أتقاهم ويقوم الآلاف منهم كل سنة بفريضة الحج والإسلام عنصر هام لا في الحياة الخاصة للاندونيسيين فقط كعلاقتهم مع خالقهم بل حتى في معاملاتهم العامة.كما عرف على الشعب الاندونيسي حبه للعمل مهما تكن الحوادث السياسية، وأن لديهم معين هائل من الصبر، هناك أساس قديم يشبه الديمقراطية في حياة الريف، ثم هناك روح "الجوتنج روجنج" أي تبادل المساعدة بالرغم من إدخال نظام الاقتصاد المالي فإن الكثيرين خارج المدن يعيشون على ما ينتجونه هم أنفسهم ولا يشترون بنقودهم غير القليل طول السنة، وتملك الأرض موزع توزيعا واسعا ومشكلة المالك أقل منها في الدول الآسيوية والتقليد القائم على المشاورة أو المناقشة هو حل بدلا من المشاحنات بالسلاح[1]، نرى أن السبب يعود في ذلك إلى تأرجح ثقافة المجتمع الإندونيسي بين كفة أخلاق بنتشاسيلا الداعية للتسامح والمشاورة وبين تعالم الإسلام.

3- **المرأة:** للنساء في إندونيسيا مركز أعلى وأفيد وأهم منه في أكثر بلاد آسيا، ومن المؤكد خير منه في أية بلاد إسلامية، وكان لأميرات إندونيسيا دور في تشييد مدارس البنات والحرص على تعليمهن، كما شغل النساء أعمال حكومية هامة وبرهن على جدارتهن في الصحافة والتربية وأعمال المكتبات والطب والشؤون الاجتماعية والقانون والمحاسبة وميادين كثيرة أنهن المورد الوطني السري ونجد ذلك حتى في الأعمال الحرة، وقد أظهرت دراسة صناعة "الباتيك"* سنة 1957 بأن نصف المصانع التي تقوم بهذه الصناعة يديرها الأزواج والزوجات معا، وأن ربع المصانع في نفس الصناعة تديرها النساء وحدهن، فإندونيسيا إذن تحسن الانتفاع بمجهودات نسائها[2].

4- **الزي:** الثياب في اندونيسيا مناسبة للجو والرجال هنالك شأنهم شأن الرجال في كل مكان يتركون المظهر في الثياب للسيدات، إلا في الاحتفالات الخاصة مثل الاحتفالات الهامة في القصور وحينئذ يتجمل كل إنسان بأفخر الثياب وينقلب المنظر إلى مشهد متنوع الألوان، أما الرجال الذين يكونون موظفين حكوميين أو رجال أعمال أو عمالا في مكتب أو ما شابه ذلك فإنهم يلبسون ما يلبسه الرجل في جو حار، كما نرى تأثر الإندونيسيون العاملون في المكاتب بمظهر الغربيين حتى أن بعض الذين يتمتعون بنظر سليم يضعون نظارات ذات حافات سمكية وزجاجها عادي لمجرد المظهر فقط، ويحملون حقائب

---

[1] - دينس سميث ، **إندونيسيا ...شعبها وأرضها**، تر:حسن محمود، (القاهرة:مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر،1962)، ص224.

* نوع من القماش يصنع من القطن الفاخر بمدينة "جوجاكرتا" .

[2] - دينس سميث، مرجع سابق، ص ص152-153.

المذكرات لا شيء فيها غير غذاء الظهيرة وكان يحرص سكان المدن وحتى الأرياف على ارتداء النظيف من الثياب، كثيرا ما يرتدون "الساورنج" في الدار كما يفعل الأمريكان حين يرتدون "بنطلونات" الصيف في عطلات الأسبوع، وكغطاء للرأس ترى في كل مكان الطاقية من القطيفة السوداء المسماة "بيتجى"والتي كادت تصير مظهر الإتحاد الوطني، ويضعها كل إنسان إندونيسي على رأسه من رئيس الجمهورية إلى أفقر فلاح[1]، النقص في تنوع ملابس الرجال عوضته النساء فبعضهن ممن يشتغلن عملا مهنيا في المدن يرتدون ثيابا على الطريقة الغربية أثناء العمل وللاحتفالات والمناسبات ملابسها الخاصة المزخرفة والمطرزة.

5- **اللغة:** إن اللغة في إندونيسيا هي إحدى القوى التي تربط البلاد بعضها بعضا علاوة على الدين وحب الاستقلال بل قد رأينا في مواضع سابقة من هذا البحث الدور الفعال الذي تؤديه اللغة في أي أمة من الأمم لأجل بناء حضارتها وتجديد مجدها لذا نعتبرها من أهم مقومات النموذج الإنمائي في اندونيسيا.

تتميز اندونيسيا بمزيج ثري من اللغات المتعددة تتجاوز مائتي لغة إلا أن السلطة استطاعت أن تفرض على الناس قبول لغة وطنية واحدة تسمى "بهاسا إندونيسيا" أي اللغة الاندونيسية، وعلى ذلك صارت اللغة الوطنية القائمة على لغة الملايو أكثر من مجرد وسيلة للاتصال، فهي رمز للوطنية وإحدى الطرق التي ربطت بها إندونيسيا الأقسام المختلفة من بلادها ولا تزال الروح المحلية قوية في إندونيسيا على أن الإخلاص المحلي مهما بلغ أشده فلن يبتعد عن الوطنية العامة للبلاد. بل وتسعى اندونيسيا تحقيق الولاء الذي نجده في شعارها الوطني وهو قائم على الاحترام والفهم بل هو يشمل أيضا الفخر بالثقافات المتنوعة للمواطنين في الأقسام الأخرى من الوطن، فالمسلم في "سومطرة" مثلا يفخر بالرقص الهندوكي في "بالي"، و"الجاوي" ينبهر بإتقان تصميم الفن الشعبي من "السلبيس" أو جمال بيوت "مينتجكباو"[2].

6- **الفنون الجميلة:** الموسيقى والرقص والمسرح هي من أقدم وأعظم مفاخر الثقافة الإندونيسية التي بدأ يهتم بها الغرب حديثا فكان أن جامعة هارفارد أنشأت فصل محاضرات صيفية في الموسيقى الإندونيسية سنة 1960، كما تحاول الجمهورية أن تحمل الإندونيسيين على أن يدرسوا الفنون والحرف في البلاد جميعها[3].

---

[1]- دينس سميث، مرجع سابق، ص170.

[2]- المرجع نفسه، ص209.

[3]- المرجع نفسه، ص175.

كما ازداد عدد الإندونيسيين الذين تولد فيهم ذوق الموسيقى السنفونية الغربية وموسيقى الأوبرا أثناء دراستهم في الخارج وألف عدد كبير منهم موسيقى الرقص الأوروبية من الإذاعة والسينما، لكن هؤلاء ليسوا إلا جزءا قليلا من الناس في كل جزيرة ولا يقارنون بأولئك الذين يوجدون من كل جوانب الحياة ويعزفون موسيقاهم ويحبونها حبا عميقا،ويبدأ خيرة الراقصين تدريبهم وهم أطفال، وفي بعض المناطق مثل "بالي" تمتنع البنات عن الظهور في الرقصات حين يبلغن سن الرشد[1] وهذا أكبر دليل على تمسك المجتمع الإندونيسي بموروثه الإسلامي.كما أن كل رقصة تعبر عن حكاية أو موضوع يستطيع أن يفهمه الجمهور دون أن يفسد ذلك استمتاعهم بها فتحكي الرقصة عن أساطير شعبية تارة أو تتناول أحداث تاريخية لا سيما القتال مع الهولنديين أثناء الثورة،كما أن هناك أنواع شتى من الفنون الرسم والنقش والزخرفة وغيرها ... إلا أن هناك خطر يهدد الروح الفنية العجيبة في الاندونيسيين بسبب الاتجاهات الحديثة، ولكن أصدقاء اندونيسيا يأملون أنها كما حدث مرات كثيرة في الماضي تستطيع أن تأخذ من بقية العالم دون أن تقضي على الصفة الرقيقة الداخلية في حياتها الفنية.

7- **الإسلام في مواجهة التبشير:** الهدف من البحث في هذا المؤشر هو تدارس الصراع الفكري الذي كان بين الإسلام والتبشير الذي عرف اكتساح ودفع مع الاحتلال الهولندي وبدعم من الغرب، في مقتطف من وثيقة مجلس الكنائس الإندونيسي في مؤتمر "جاكرتا" عام 1979 جاء فيه ما يلي:"إن الهدف الرامي إلى تنصير إندونيسيا يلقى تأييد بلاد قوية مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تتردد في إمداد الحركة التنصيرية بالمال في كل مناسبة وهذه الحركة تلقى تأييد الأجهزة الأمريكية مثل وكالات المخابرات المركزية كما تلقى تأييد أجهزة أخرى موزعة في أنحاء العالم وخصوصا في البلاد الإسلامية تحت غطاء المبشرين والتجار وخبراء التعدين ...إلخ يجب علينا –نحن المسيحيين- أن نضمن أن تكون سياسة الحكومة موجهة نحو الغرب دائما وخصوصا نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وعليكم أن تدركوا أن حزب "غولكار"(حزب سوهارتو) وحكومته موجهان نحو أمريكان وهذا هو السبب في توجيهنا لكل المسيحيين بالانضمام إلى حزب "غولكار" والعمل على فوزه في الانتخابات و ليعلم كل المسيحيين أنه حزبهم... "[2].

لكن بالمقابل واجهت الدعوات الإسلامية وحاربت سبل التبشير بشتى الوسائل، ففضل بعض العلماء أن يسكنوا القرى النائية عن المدن الكبيرة ليؤسسوا المعاهد الإسلامية وينشئوا جيلا جديدا يقدر على حمل

[1] - دينس سميث، مرجع سابق، ص 191.

[2] - توفيق محمد علوان، "الإسلام والنصرانية في إندونيسيا" ، **مجلة البيان**، العدد 154 ،2001، ص79.

راية الدعوة والجهاد، واختار آخرون أن يعملوا عملا اجتماعيا وتربويا منظما على غرار ما عملوه المبشرون من أجل رقي مجتمع المسلمين وتهذيبه ليستطيع أن يصمدوا أمام الهجمات التبشيرية واختارت الفئات الثالثة أن تعمل عملا سياسيا من أجل استقلال البلاد[1]، ويمكن أن نعرض بعض الجهود الإسلامية في مواجهة التبشير على النحو الآتي:

– واصل علماء الدين محاربتهم للتنصير في إندونيسيا بعد الاستقلال بجهود فردية كانت أو جماعية من تأليف للكتب الدينية بهدف نشر الأفكار الإسلامية أو ترجمتها خاصة من اللغة العربية إلى الانجليزية ثم الإندونيسية علاوة على انتشار الخطب المنبرية والمحاضرات العامة والخاصة وعقد حلقات المواعظ الدروس في المساجد والمكاتب الحكومية والأهلية.

– وقد عارض المسلمون شخصيات جاءت بآراء مخالفة للفكر الإسلامي، فرد المسلمون فكرة علمنة التعاليم الإسلامية مثلا، وفكرة أندسة الشريعة الإسلامية كما ردوا فكرة تجديد الفكر الإسلامي على نهج المستشرقين الحاقدين على الإسلام.

– وعندما صدر مشروع قانون الزواج سنة 1975 قام المسلمون بمظاهرات طالبوا بتعديل ذلك المشروع بحجة بعد مضمونه عن التعاليم الإسلامية الصحيحة ونجحوا في ذلك حيث تم تعديلات مضمون ذلك المشروع طبقا للشريعة الإسلامية الصحيحة

– كما قاوم المسلمون أيضا مشروع قانون التربية والتعليم الوطني مقاومة شديدة بحجة عدم موافقة مضمون المشروع التعاليم الإسلامية ودستور الدولة وبحجة محاولة تنحية الدين في مجال التعليم خنق المدارس الدينية.

– كما طالبت الفتيات المسلمات بحقوقهن في إقامة شرع دينهن بإباحة ارتداء اللباس الإسلامي المحتشم في المدارس الحكومية.

---

[1] - عثمان مغفور، **التبشير وأثاره في اندونيسيا في القرن الرابع عشر**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة الدكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1983، ص398.

المطلب الثالث: قراءة في التجربة الإنمائية الإندونيسية وفق عناصر المعادلة البنائية

أولا- الإنسان الإندونيسي بين المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية:

إن إدراك إندونيسيا بوجوب الولوج إلى الركب الحضاري وتحقيق الإنماء الاقتصادي، جعلها تسعى إلى تصحيح نسق أفكارها ظنا أن العلاج في اللجوء إلى الاستفادة من نماذج التطور العلمي الغربي، وهو الحل الذي تشاركته كثير من الدول الإسلامية انطلاقا من اندونيسيا، سوريا، إيران ومصر بالاستنجاد بالخبير الاقتصادي الألماني "شاخت" كما فعل "سوكارنو" بعد استقلال إندونيسيا.

لكن نظرا إلى اختلاف الإنسان الاجتماعي وطبيعة الأرض وقيمة الوقت في كل من إندونيسيا وألمانيا فقد فشل المشروع الإنمائي الإندونيسي وذلك لأن "شاخت" "لم يفكر أن المجتمع الإندونيسي ما زال في حاجة إلى من يصنع له معادلة اجتماعية تخوله القيام بإنجاز أي عمل يقتضي نسقا وتنسيقا فرديا أو جماعيا"[1].

ما من شك أن الإنسان الإندونيسي امتلك المعادلة البيولوجية في موهبته وقدرته على العطاء معادلة منحها الله لجميع البشر ليستطيع هذا القيام بما يستطيع الآخر إلا فيما فضل بعضهم على بعض، لكن الاندونيسي حديث الاستقلال افتقد إلى المعادلة الاجتماعية التي تعد مكسبا جماعيا حتى إن الفرد الآسيوي لا يحقق فاعليته خارج السرب، إنها القاسم المشترك الذي يطبع سلوك البشر إلا أن الإنسان الإندونيسي وجد نفسه في صراع الفكرة الذي عجزت بنتشاسيلا على لم شمله من ناحية والرغبة القمعية من السلطة لإنجاح إيديولوجيا متبعة متعلقة بكاريزما الحاكم سواء شيوعية أو ليبرالية من ناحبة أخرى.

لم يكن الدكتور "شاخت" في ذاته إلا نتيجة من نتائج المعادلة الاجتماعية التي ينتمي إليها أي الألمانية لذا فإن تطبيقه لمخطط نهوض أمته وإن استمد من ترابها الفقير المعدم بعد الحرب لكن حركه إنسان ألماني لديه كل الاستعدادات والقابلية لتحقيق الشهود الحضاري ،فإن حاول نقل التجربة إلى تراب آخر وإنسان آخر في زمن آخر فالأكيد إنه لن يحصل على نفس القابلية[*]، وإن كان "شاخت" لم توقع البتة في تعثر مشروعه لما التزم فيه من دقة فنية.

---

[1]- مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، مصدر سابق، ص93.

[*]الغرض من المعنى الإشارة إلى مفهوم القابلية للنماء والذي نعود له في الفصل القادم.

وأصح مثال لافتقار الإنسان الاندونيسي لمعادلته الاجتماعية هي فشل الخطة الخماسية عقب الاستقلال التي قامت على أنقاض ممتلكات الهولنديين الذين غادروا البلاد إذ استولت الحكومة على ممتلكاتهم وعدتها ملكا للدولة التي قدرت بثلاثمائة مزرعة مجهزة بتكنولوجيا متطورة تتناسب مع مقتضيات ذلك الزمن، وأكثر من ثلاثمائة شركة تتوزع على التجارة والمالية والتعدين هذا وقد استبدلت حكومة سوكارنو بالكفاءات الهولندية المهاجرة رجال العسكر الذين يفتقرون إلى الخبرة، ما أثر سلبا في الشركات التي انخفض مردودها الإنتاجي، فتدهورت الأوضاع الاقتصادية وعم الفقر المطلق، فالتنمية تبنى بتوافق بين العوالم الثلاث عالم الأشخاص،عالم الأفكار وعالم الأشياء وتختل إذا اختل أحدها.

كما يعتقد بن نبي من جهة أخرى أنه من بين أهم أسباب فشل النموذج الإنمائي في إندونيسيا رغم توفر الإرادة السياسية إبان عهد "سوكارنو" إلى العامل الاستعماري فالغرب لا يمكنه أن يتداوى من أمراض استغلاله لمستعمريه السابقين، حيث يعمل على تعويض الخروج السياسي في الدول الآفروآسيوية بالاستغلال الاقتصادي، عن طريق تسيير السوق العالمي لصالحه فتبقى الدول الضعيفة في تبعية مستدامة*، هذا ما جعل بن نبي يستنتج أن الفضيلة الغربية لا تشع إلا على أهلها وأن الغربي خارج أوروبا ليس إنسانا بل أوروبيا[1].

التنمية في اندونيسيا سلكت مسالك الغموض بين التنمية نحو وهج الشرق "الصين والإتحاد السوفياتي" وبين التنمية نحو بريق الغرب "أوربا والولايات المتحدة الأمريكية"، ولا بد أن التنمية التي تسلك هذا النحو ستكون تنمية لتعزيز فكرة الآخر، لا تنمية لنهضة المجتمع الإندونيسي.

ثانيا- الإنسان الإندونيسي بين التوجيه الأخلاقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والمبدأ الصناعي (مركبات الثقافة):

وصف مالك بن نبي الفرد أو الإنسان الإندونيسي في صورة جميلة فقال:"الرجل في "جاوة" دقيق الحس، يحترم النظام والتنظيم، وهو مغرم بتعميق جزئيات الأشياء، فهو بذلك رجل مادي إيجابي ذو طاقة ضخمة، وهو أيضا رجل عملي ماهر في صنعته ذواق لشتى أنواع الفنون".

---

*فضلنا الجمع بين التبعية والاستدامة لغرض إظهار معنى عميق في محاولة الغرب للسيطرة على الآخر بفرض تبعية لا يرجو منها التعافي أو البرء وإنما الاستدامة بالاستعانة بالمعنى النقيض حول التنمية المستدامة.

[1]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسياوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، مصدر سابق، ص43.

مما لا شك فيه أن الإنسان الإندونيسي سواء أكان بنتشاسلائيا أو مسلم له من "المبدأ الأخلاقي" ما له هذا لأن فلسفة الدولة الإندونيسية بنتشاسيلا تدعو إلى حسن المكارم والتحلي بجميل الصفات والدين الإسلام زاخر بما يحمل من الآيات الكريمة والأحاديث الشرفة التي تحث على حسن الخلق والعمل به، وكذا بالنسبة "للذوق الجمالي"، رأينا فيما ذكر سابقا أن الإندونيسي بطبعه يحب كل ما هو جميل من الفن والمسرح والموسيقى وحسن المظهر والثياب وما يليق من جميل المعاملات والبيت الجميل النظيف وإن كان بسيطا، إلا أن "المنطق العملي" هو من كان مغيبا خاصة على مستوى السلطة لصالح الإرتجالية، فيصعب الوصول إلى الأهداف بدقة ومرونة، وكيف للمنطق العملي أن يوظف إذا كان القادة يجافون العلم و"مبدأ الصناعة" نضرب مثال على ذلك ما أقره سوكارنو إبان حكمه بمعاداة كل ما هو غربي حتى وإن كان علما أو فيه خير لشعبه وأرضه.

أما في ما يخص ما ذهب إليه بن نبي حول تحديد اتجاه الحضارة بتحديد أيهما يقدم ترتيبا المبدأ الأخلاقي أو الذوق الجمالي يمكننا القول أن إندونيسيا غلب عليها الذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي يمكن أن يعود ذلك إلى غياب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كما يجب من جهة وغلبة فلسفة الدولة بنتشاسيلا من جهة أخرى،كما أن للأقليات غير المسلمة تأثيرها في مركبات الثقافة للمجتمع الإندونيسي، ولأن مالك بن نبي حينما يتحدث عن اتجاه الحضارة لا ينفك يضرب المثال حول المرأة هذا الكائن الجميل وكيف تراه كل من الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، إذ تتعامل كل منهما مع هذا المتغير الحضاري (المرأة) وفقا لترتيب أولوياته من المبدأ الأخلاقي أو الذوق الجمالي، فإننا نحاكيها بما يظهر من هذا الترتيب على مستوى السلطة إذا ما أخذنا الرئيس سوكارنو مثالا على ذلك وهو المعروف بعاشق الحسناوات كتب سوكارنو كتابا سماه (سارنيه) يدافع فيه عن المرأة، ويتهجم على الرجال المستهترين الذين يعاملون المرأة كمتاع، وينتقلون من واحدة إلى أخرى، ويتزوجون أكثر من زوجة واحدة وهاجم الرجال الذين يسلبون حرية المرأة ولكنه في حياته العملية عمل على إتباع كل السبل التي حاربها في كتابه، فهو قد تنقل بين النساء من خليلات إلى خليلات وجمع أكثر من زوجة في وقت واحد، نشرت جريدة (كامي) لسان حال الطلبة الجامعيين معلومات عن زوجات سوكارنو بعد فشل الثورة الشيوعية قالت فيه أنه كان لسوكارنو ست زوجات لا أربع كما يشاع وأوردت أسمائهن وعناوينهن[1]، كما أن حادثة زواجه بالحسناء الجاوية "هارتيني" قد أثارت

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص76.

ضجة كبيرة في وسائل الإعلام والصحافة الاندونيسية وعارضتها أشد المعارضة والسبب أن سوكارنو استعمل سلطته للضغط على مواطن مسيحي ليطلق زوجته "هارتيني"و أم أبنائه الخمس ليتزوجها هو.

ومثال آخر على التعامل مع المرأة فإن حكومة سوهارتو كانت تمنع الطالبات من الحجاب معتبرة إياه مظهرا من مظاهر التطرف الديني، وتم تهديد المتحجبات بالطرد من المدارس، ولما كانت رئاسة مجلس التحكيم الإندونيسي لنجوم السينما تحت يد الليبرالي عبد الرحمان وحيد كان يعارض علماء الدين في مطالبهم حول بعض الرقصات الثقافية شبه العارية التي تتعارض مع المبادئ والقيم الأخلاقية معللا ذلك أنه نشاط ثقافي لابد من التسامح فيه[1].

ثالثا- لماذا فشلت الشيوعية في اندونيسيا وما هو دور الفكرة المركبة في ذلك؟:

قد يستغرب الكثيرون ويعجبون للسهولة النسبية التي تم بها القضاء على الثورة الشيوعية، وعلى الحزب الشيوعي بمؤسساته الضخمة المتعددة التي امتدت جذورها في الأراضي الإندونيسية طلية 17 عاما منذ الثورة الشيوعية الأولى، في هذه الفترة استطاع أن يكون الحزب الشيوعي الإندونيسي أكبر قاعدة شعبية خارج الصين وروسيا ،والأهم من ذلك هو أن الحزب الشيوعي تمكن من السيطرة على أكثر الوزارات والدوائر الحكومية وأصبح سوكارنو أطوع له من بنانه إذا كيف انهزم الشيوعيون وتهاوت أحلامهم ؟ يذهب الذين درسوا الشيوعية في إندونيسيا إلى تعليل أسباب هذا الفشل في ما يلي:[2]

1- سوء تقدير الشيوعيين لمدى تشبث الشعب الإندونيسي بدينه، واستهانتهم بقوة المشاعر الدينية واستهتارهم بمقدسات المسلمين.
2- تلقي الشيوعيين تعليماتهم و توجيهاتهم من الخارج، وهو أمر يؤدي إلى أن تكون هذه التعليمات والتوجيهات بعيدة عن الواقع الإندونيسي، ولا تتمكن من مس أعماق مشاعر الفرد الإندونيسي
3- وضع الحزب الشيوعي خططه على أساس اعتماد تجارب الشيوعيين في الصين و أوروبا مع عدم وضع اعتبارات خاصة للفروق الظاهرة والبارزة بين تلك المجتمعات والمجتمع الإندونيسي.

[1] - سوهرين محمد صالحين، "موقف الفكر البيرالي في إندونيسيا من القرآن :دراسة عوامل نشأته ومظاهر انتشاره"، **مجلة التجديد**، العدد 28، مجلد 14، 2010، ص148.

[2] - محمد أسد شهاب، مرجع سابق ذكره، ص ص 142-143.

4- معظم المواطنين الإندونيسيين ممن انجرفوا وراء دعاية الشيوعية لم يفهموها جيدا، وهؤلاء كانوا أول من تحول ضد الشيوعيين حين انكشفت لهم الحقائق.

5- الغلو في تقدير الشيوعيين لقوتهم نتيجة الغرور الذي أصابهم بعد أن أسكرتهم السلطة الواسعة والنفوذ العريض.

6- قيام الشيوعيون بأعمال إرهابية أرادوا بها توطيد نفوذهم ببث الرعب في قلوب الناس، فكان أن تحول ذلك وبالا عليهم، وتضاعفت كراهية الناس لهم.

وفي بحث عبد الله بن نوح رئيس هيئة البحوث الإسلامية والمحرر في مجلة "بمبينا" يقول أن الشيوعيين ظنوا أن بإمكانهم تطبيق تجارب الصين الشعبية في إندونيسيا دون اعتبار الفوارق الكبيرة بين الشعبين والني نوجزها في ما يلي:[1]

أ- معظم الشعب الصيني غير مسلم، بينما معظم الشعب الإندونيسي مسلم.

ب- الحالة الاقتصادية في الصين لم تكن مشابهة للحالة الاقتصادية في اندونيسيا.

ت- عدد سكان الصين أضعاف سكان إندونيسيا، وفي الصين يوجد فائض من الطاقة البشرية لا تتوفر في إندونيسيا.

ث- النفسية والعقلية الصينية تختلف عن النفسية والعقلية الإندونيسية.

ج-العادات والتقاليد والثقافة الصينية تختلف تمام الاختلاف عن العادات والتقاليد والثقافة الاندونيسية.

ح- الوضع الجغرافي في الصين يختلف عن الوضع الجغرافي في اندونيسيا ،فالصين حدودها هي حدود روسيا الشيوعية، بينما تفصل اندونيسيا عن أي بلد شيوعي مجاور بحار واسعة.

ولذلك فقد فات الشيوعيين أن النجاح الذي تحقق في الصين لا يمكن أن يطبق في إندونيسيا، لقد خطط الشيوعيون الإندونيسيون لأمور كثيرة واعتقدوا أن هذه الخطط كفيلة لضمان النجاح لهم ولكنهم أهملوا أمورا أكثر أهمية، هي في الواقع الضمان المؤكد للنجاح وأهمها:

أ-استهانة الشيوعيين بالواقع الإسلامي.

ب- اعتمادهم على نفوذ وسلطة سوكارنو.

[1]- محمد أسد شهاب، مرجع سابق، ص 147.

ت- عدم دراستهم دراسة واعية لنفسية الشعب الاندونيسي المسلم الذي لا يقلب أية عقيدة تخالف عقيدته الإسلامية.

إذا يمكننا القول أن الثورة الشيوعية في اندونيسيا واجهت مقاومة من المجتمع الاندونيسي أدت بها إلى النكوص، وهذا لأن الفكرة لعبت دورها الفعال في صحوة الإنسان الاندونيسي المسلم لمواجهة فكرة بعيدة كل البعد عن إيمانه ومعتقده وثقافته من جهة، كما ساعدته على تحطيم وثن الفكرة المتمثل في شخص "سوكارونو"، والفكرة المركبة للمعادلة هنا بين:

الإنسان الاندونيسي +التراب الاندونيسي +الزمن خلال مواجهة الثورة الشيوعية + الفكرة المركبة (الإسلام وليست بنتشاسيلا)

رابعا- الليبرالية الغربية هل هي الحل ؟هل هي الفكرة المركبة في المعادلة الاندونيسية ؟:

لم يكن سوهارتو يبحث عن البناء الحضاري بالشكل الذي طالب فيه مجتمعه وشعبه وبمتطلبات ثقافة بيئته وترابه بل كان يسعى إلى ترسيخ فكرة بديلة للفكرة الشيوعية التي رسخها سلفه سوكارنو فلم يجد بديلا خيرا –في نظره- من إيديولوجية الليبرالية الغربية، أما الفكرة الدينية بنتشاسيلا فهي مجرد فكرة وثيقة دستورية ولم تكن لتنفع مثل الفكرة الليبرالية في اختصار السنوات الضائعة من عهد سوكارنو بتنمية سريعة وبأضعاف متضاعفة، ولكن الفكرة الليبرالية البديلة والمركبة والمنسقة بين الإنسان والأرض والوقت أصابت سوهارتو بالأزمة المالية نهاية سنة 1998، لقد هرب حلفاء سوهارتو وهم الأقلية الصينية الاندونيسية، بإنسانهم (الصيني الاندونيسي المنتج) واستثماراتهم (الأرض) وأموالهم (التي تراكمت باحترام الوقت وهربت إلى الخارج لربح الوقت) باتجاه "تيوان " و"هونغ كونغ" والصين، بينما كان يفترض أن يصمدوا أمام هذه الأزمة، ولكن تبين أنهم يفتقدون إلى الحس القومي (اللاإنسان) ويفتقرون إلى الشعور بالإنتماء الوطني (اللاأرض)[1].

لا ننكر أن الليبرالية حققت نجاحات في معقلها وبيئتها لكنها تعجز عن ذلك -أو الأصح أنها وجدت لتعجز عن ذلك-في تراب آخر والبيئة الإندونيسية أفضل مثال على ذلك، هذا طبعا يرجع إلى أن التنمية المستديمة ميزة من صنع الإنسان المحلي تعضده متطلبات بيئته وتسنده رسالته في الحياة.

[1]- ناصر يوسف،**التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق،ص302.

نرى أنه ما يوافق المقال هنا أن نذكر نصيحة اختتم بها "ديتس سميث" مؤلفه "إندويسيا :شعبها وأرضها" بقوله:" إن ما نرجوه لهذا الشعب الظرف الوديع – يقصد الشعب الإندونيسي- ألا يقلد تقليدا أعمى النظام الأمريكي الذي قام على تاريخ خاص وأحوال خاصة، ونرجو أن يوفقوا كالأمريكيين إذ يجدون نظاما يسمح بجمعية حرة مع الاحتفاظ بالكرامة للمواطنين و أوسع حياة للفرد منهم في جسمه وعقله وروحه"[1].

إن القراءة بمقاربة المشروع النهضوي لمالك بن نبي لهذه الدلائل والأمارات تؤكد طرحه حول معادلة البناء الحضاري، ويمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

1- الإنسان الإندونيسي ذو معادلة بيولوجية تحتاج إلى تدعيم المعادلة الاجتماعية.

2- الإنسان الإندونيسي سلطة وشعب يتميز بذوق جمالي أصيل.

3- الإنسان الإندونيسي السلطة يفتقر إلى التوجيه الأخلاقي.

4- الإنسان الإندونيسي إنسان غير قابل للاستعمار وكفاحه المرير ضد المستعمر بمختلف أطياف دليل على ذلك من جهة وكفاحه ضد وثن الزعيم من جهة أخرى.

5- التراب الإندونيسي غني بثرواته، مفتقر للإنسان صاحب الفكرة المركبة لاستثماره كما يجب.

6- التراب كعنصر في التركيب الحضاري تزيد أهميته بزيادة الحفاظ على خصوصيته فلا الشيوعية ولا الليبرالية وجدت نفسها في الأرض الإندونيسية لأنها لم تخلق منها.

7- الشيوعية ليست نتاجا طبيعيا للمجتمع الاندونيسي كما يدعي الشيوعيون لأنها لم تكن سوى وليدة الاستعمار الهولندي.

8- الشيوعية كفكرة في اندونيسيا لم تواجه البنتشاسلا بصفتها فكرة دينية.

9- الشيوعية فشلت لأنها كفكرة واجهت الفكرة الإسلامية فهزمتها.

10- الليبرالية كفكرة فشلت في تحقيق التنمية في الأرض الإندونيسية لأنها تكديس لأفكار الآخر ولم تخلق لبيئته.

11- أصلح فكرة مركبة في معادلة البناء الإندونيسي هي الإسلام لا غيرها.

[1] - ديتس سميث، مرجع سابق، ص224.

المبحث الثالث: المشروع الحضاري للثورة الجزائرية بوصفه فكرة دينية لتحقيق الاستقلال وإشكالية التنمية الوطنية.

انطلقت الثورة الجزائرية على أساس أنها حركة تحرر وطنية، كحتمية تاريخية للحيلولة دون التصفية الحضارية للأمة الجزائرية التي خطط لها النظام الاستعماري بإيديولوجية ثلاثية الأبعاد: "التنصير، الإدماج والفرنسة" وتميزت بوجود إيديولوجية بمعنى كجموع الرؤى والتصورات الفكرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والحضارية، وهي إيديولوجية وطنية تحررية ثورية، انطلقت قاعدتها الوطنية كإرث في التراث التاريخي، وتبلورت عبر الكفاح التحرري من إيديولوجية وطنية ضد كولونيالية إلى إيديولوجية شعبوية تؤمن بأن السيادة ملك للشعب وسيادة الأمة.

في هذا المبحث نقف على فرضية مفادها أن المنظومة الثورية في الجزائر تؤدي دور الفكرة الدينية في المعادلة الحضارية لمالك بن نبي.

المطلب الأول: الأبعاد الحضارية لمشروع الثورة الجزائرية على المستوى الداخلي

أولا: البعد التاريخي والجيو-سياسي والعسكري:

1- **البعد التاريخي**: بما أن التاريخ يقع في صميم الإيديولوجية فإنه يحتل جزءا هاما من الذاكرة الحضارية للأمة، حيث كانت الجزائر أكثر بلدان المنظومة العربية والإسلامية انسجاما ووحدة في المذهب العقائدي والمجال الثقافي والتجانس السكاني والاعتزاز بالتراث العربي الإسلامي[1]، لذا يعتبر البعد التاريخي الركن الأساسي والأول في المشروع الحضاري للثورة الجزائرية، وهو البعد الذي أعطى الثورة طابعا مميزا وجعل منها محطة للمواجهة ضد الاستعمار كظاهرة تاريخية عرضية لا إنسانية، ومنعرجا حاسما في مسار التاريخ الجزائري منذ استقرار الإنسان الأمازيغي الأول لأكثر من خمسة آلاف سنة، مثلت عبرها محطة الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي التحول الجذري والنهائي الذي أكسب الشعب الجزائري بفضله مقوماته الحضارية المتمثلة في اعتناق العقيدة الإسلامية، والارتباط العضوي والمصيري

[1] - محمد العربي ولد خليفة، **الثورة الجزائرية –معطيات وتحديات**- (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ،1991)، ص ص 45-46.

بالوحدة القومية العربية والإسلامية، اندمج خلالها العرب والبربر في قيم حضارية واحدة ومصالح إستراتيجية مشتركة[1].

أكدت الثورة الجزائرية على سيادة الدولة الجزائرية ووحدتها الجغرافية مخاطبة فرنسا:"إن العدوان الفرنسي الذي وقع على الجزائر في هذا اليوم المشؤوم 5/جويلية/1830 يمثل عدوانا استعماريا سافرا على شعب له كيانه الوطني الخاص وشخصيته القومية المتميزة وله دولته المتمتعة بسيادة داخلية وخارجية كاملة، إن الدولة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي كانت تتمتع بكل شروط الدولة المستقلة ذات السيادة فهي دولة تملك أرضا واسعة تمتد في ولايات وهران والجزائر وقسنطينة، وتحكم شعبا كونته روابط الدين واللغة والتاريخ والمصالح المادية والمعنوية وارتبط بنظام إداري متدرج من الحكومة المركزية إلى الإدارات الإقليمية والمحلية، وقد كان لهذه الدولة سيادة خارجية تتمثل في العلاقات الدبلوماسية التي كان داي الجزائر يعقدها مع الدول الأخرى باسم الجزائر المستقلة وليس باسم الخلافة العثمانية التي كانت علاقاته بها لا تتعدى الناحية الشرفية والدينية "[2].

2- **البعد الجيوسياسي**: اعترف الرئيس الفرنسي شارل ديغول في مذكراته بأن الجزائر"...كانت تحتل في حياتنا القومية أهمية لا مجال للموازنة بينها و بين بقية البلاد التي كانت تابعة لنا " ثم أضاف" غمرنا الفرح لأننا أصبحنا سادة أرض كلفتنا تضحيات كثيرة، ومع ذلك فقد تعزز كثيرا موقفنا في إفريقيا والبحر المتوسط بفضل الجزائر، إذ أقمنا فيها نقطة انطلاق لتسللنا إلى تونس والمغرب والصحراء ... وجمعنا فيها بالاشتراك مع حلفائنا قسما كبيرا من وسائل انتصارنا "[3] .

من أجل ذلك آمنت الثورة الجزائرية بمبدأ العلاقة الجدلية بين الوحدة الترابية كحاضن للوحدة الشعبية، وما ينتج عن تفاعلهما من وحدة وطنية تمثل قوة الجزائر وتقدمها، فجعلته أولى الأولويات في مواثيقها الإيديولوجية، وتصرفت جبهة التحرير تجاه البعد الجغرافي بكثير من الجدية والصرامة الممزوجة بالحنكة الدبلوماسية والرؤية الإستراتيجية، والجمع بين التهديد والترغيب تتمثل أهم معالمها في :[4]

---

[1]- لصر الدين لعوج، **المشروع الحضاري للثورة الجزائرية**، (الجزائر: منشورات ألفا، 2020)، ص24.

[2]- المرجع نفسه، ص 25.

[3]- أحمد بن يغزر، الجغرافيا وما تفرضه، **مقال منشور بجريدة الشروق اليومي**، 15سبتمبر2020، ع6587، ص21.

[4]- لصر الدين لعوج، مرجع سابق، ص ص45-48.

- اعتبار وحدة الجزائر جزء لا يتجزأ أحد الثوابت الأساسية والمصيرية.
- اتخاذ ثروات الصحراء الجزائرية أهم الأوراق الإستراتيجية الرابحة لمنع كل مشاريع التقسيم.
- تأكيد على وحدة الشعب الجزائري جزءا لا يتجزأ ورفض كل تمييز عنصري بين جميع سكان الجزائر شمالها وجنوبها.
- أكدت الثورة أن السيادة الجزائرية على كل أراضيها ليست غاية في حد ذاتها، بل عاملا أساسيا لتحقيق الوحدة الإفريقية في إطار تعاون شفاف قائم على المصالح المتبادلة والاحترام .
- سياسيا آمنت الثورة الجزائرية بمرجعية الدولة التي اكتسبتها من صيرورتها التاريخية لهذا فإنها لما طلبت الاعتراف بالدولة والحكومة الجزائريتين لا بصفتهما تشكلان كيانات قانونية جديدة بل بصفتهما مؤسستان قديمتان بعثتا من جديد فلا يتعلق الأمر باعتراف بدولة جديدة و إنما بتحقيق إحياء شرعي لدولة سابقة الوجود.

3- **البعد العسكري:** أسس المنهاج الإيديولوجي العسكري قواعد الانضباط والتنظيم لجيش التحرير الوطني على أساس المبادئ العشرة وهي:[1]

- مواصلة الكفاح إلى أن تتحرر البلاد ويتحقق استقلالها التام.
- مواصلة تحطيم قوات العدو والاستيلاء على المواد والأدوات إلى أقصى حد ممكن.
- تنمية المقدرات المادية والمعنوية والفنية في وحدات جيش التحرير الوطني.
- الجنوح بأقصى ما يمكن إلى الحركة والخفة وإلى التفرق ثم الإلتئام بعد ذلك والهجوم.
- تقوية صلة الوصل بين مراكز القيادة ومختلف الوحدات.
- توسيع شبكة الاستخبارات وسط العدو ووسط السكان .
- توسيع الشبكة العاملة على إقرار وتعزيز نفوذ جبهة التحرير الوطني لدى الشعب لتجعل منه سندا أمينا ثابتا.
- تقوية روح الامتثال للأوامر والملازمة للنظام في صفوف جبهة التحرير الوطني

[1]- لصر الدين لعوج، مرجع سابق، ص57.

- تقوية روح الأخوة والتضحية والعمل في نفوس المجاهدين
- مراعاة المبادئ الإسلامية والقوانين الدولية في تحطيم قوات العدو.

ثانيا- البعد السوسيو –اقتصادي:

1- البعد الاجتماعي:

- **تجنيد الفلاح في الثورة** :كان الفلاحون هم الشريحة الأولى التي قامت عليها الثورة شكلوا معظم جنود جيش التحرير الوطني واكتسبت الثورة بعدها الريفي من قوة الفلاحين وصفائهم، ووعيهم بمشاكل الريف وطموحاتهم الثورية بتغييره، لأنه أول وأكثر شريحة مجتمعية عانت من سياسة الاستيطان الاستغلالية.

- **نشاط الطلبة في الثورة:** بعد فشل المقاومة الوطنية وانتهاء الحرب العالمية الأولى، جدد المثقفون والطلبة نضالهم ضد السلطة الاستعمارية وسياسة الاستيطان، ودخلوا في معارك متعددة الجبهات من بينها تواجدهم في الحركة الوطنية بكل أطيافها السياسية والثقافية والنضال في خلايا وتنشيط فعالياتها وحملاتها الانتخابية[1] وقد شهد نشاط الطلبة الثوري مختلف المجالات من الممارسات السياسية والمشاركة في الأحزاب إلى الأدوار الاجتماعية في المجال الصحي والرعاية بالمجاهدين وجرحى الثورة علاوة على ذلك ودورهم الثقافي التعليمي في القرى والمداشر إذ سيروا الطلبة المدارس والكتاتيب التي أنشأها قادة الثورة، كما كان للطلبة إسهام فعال في الميدان الصحفي والإعلامي.

- **توظيف العمال في الثورة:** قام الاتحاد العام للعمال الجزائريين بتنظيم عدة إضرابات تهدف إلى تدعيم العمل العسكري لجيش التحرير الوطني وكذا النشاط الدبلوماسي في الخارج في كل من تونس، والمغرب وفرنسا، كما أن العمال الجزائريون المهاجرون عايشوا ثورة الفاتح نوفمبر بكل جوارحهم واحتضنوها منذ انطلاقتها وقاموا بتدعيمها البشري والمادي عبر الاشتراكات والتبرعات دعما للمجهود الحربي.

- **مساهمة التجار في الثورة:** اعتبرت فئة التجار والحرفيين أهم شريحة اجتماعية في تموين وتمويل الثورة الجزائرية وتدويل قضيتها من خلال غلق المحلات التجارية والورشات المهنية أيام الإضرابات التي تبرمجها جبهة التحرير .

---

[1]- الهادي أحمد درواز، **من تراث الولاية السادسة التاريخية** ،(الجزائر:دار هومة)، ص ص42-43.

- **دور المرأة في الثورة:** شاكت المرأة فضلا عن دورها الأسري في دعم و مباركة الزوج والأبناء المناضلين، وحمل مسؤولية الأسرة خلال غيابهم في الجبال أو السجون أو الاستشهاد، كما انخرطت مباشرة في الثورة سواء في النشاطات المدنية أو العسكرية لجيش التحرير الوطني[1] يذكر الأستاذ تومي الذي انخرط في صفوف جيش التحرير كطبيب سنة 1956 في دراسة اشترك فيها مع الأستاذ تيدجير ونشرت في مجلة الصحة العسكرية سنة 1993 : كان معنا في الولاية التاريخية الثانية حوالي خمسمائة امرأة أغلبهن من الفتيات المجاهدات، بعضهن تحملن مسؤوليات كبيرة وخاصة في ميدان الصحة وقطاع العتاد والتموين[2].

2- **البعد الاقتصادي**: طرحت الثورة الجزائرية سنة 1956 سؤالا حضاريا مفاده لماذا نحارب؟ فأجابت فيما يخص التصورات الاقتصادية:"يجب تجديد الاقتصاد الموروث عن الاستعمار بإعطائه صبغة وطنية حقيقية".

- **تطوير الزراعة:** ركزت المنظومة الثورية على الجانب الزراعي بشكل كبير حيث اعتبر بأن تطور الاقتصاد مرهون بتطوير الجانب الزراعي والفلاحي، ولتحقيق هذا التطور لابد من استغلال كل الثروات الباطنية غير المستغلة، واتخذت جبهة التحرير الوطني مسألة استرجاع الأراضي الزراعية من الكولون وإعادة توزيعها على الفلاحين الجزائريين قاعدة صلبة ترتكز عليها مطالبها الاقتصادية.

- **الثروة الطاقوية:** في المخطط الاقتصادي الذي وضعه العقيد لطفي لتصوره لجزائر ما بعد الاستقلال قسم الثورة الطاقوية إلى النفط والفحم والغاز والحديد وقد تطرق إلى الغاز بدراسة مفصلة واعتبره مستقبل الجزائر، كما ذكر كذلك بأن الصناعة في الجزائر مرهونة بالثروات الطاقوية والمعدنية حيث نبأ بأنه من الممكن أن تتطور الصناعة الجزائرية 4مرات في مدة 10 سنوات ولكن لا يمكن تحقيق ذلك إلا بالتخلص من الهيمنة الفرنسية في هذا المجال[3].

- **النظام النقدي والمالي:**كما تناول العقيد في مخططه العملة الوطنية باعتبارها جزءا من النظام الاقتصادي الجزائري ورمزا للسيادة الوطنية لذلك دعا إلى ضرورة الحفاظ عليها من التآكل والانهيار

---

[1]- لصر الدين لعوج، مرجع سابق، ص82.

[2]- محمد العربي ولد خليفة، **الجزائر المفكرة والتاريخية**، (الجزائر:دار الأمة، 1998)،ص200.

[3]- بن عتو رضا، بن يوسف تلمساني، "الرؤية الاقتصادية للجزائر المستقلة من خلال وثائق مخطط العقيد لطفي، برنامج طرابلس، وثيقة إتفاقية لإيفيان"، **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد 19، جانفي2018، ص89.

وتخليصها من التبعية للنظام الاستعماري القديم، كما حذر من منطقة الفرنك وما يصاحبها من قيود مالية وجمركية قد تفرضها فرنسا على اقتصاد الجزائر[1].

ثالثا- البعد الديني والثقافي:

1-البعد الديني(الإسلامي): إن حرب التحرير كانت جهادا، لأنها كانت ضد الإستدمار الفرنسي الذي كان استمرارا للحروب الصليبية، وهذا باعتراف الفرنسيين إبان الاحتلال وأثناءه وبعد الاستقلال، فإن المستدمر الصليبي كانت نيته يوم زحف على الجزائر كبح المد الإسلامي وإيقاف الفتوحات الإسلامية، وهذه الحقيقة ظهرت في تصريح رئيس الوزراء الفرنسي "دي بولينياك" بعد احتلال الجزائر حيث قال:" إن كان للصراع الذي أوشك أن يبدأ نتيجة هامة؛ فهي التي ينبغي أن تسجل لصالح النصرانية". وقال القس الذي رافق الحملة الفرنسية على الجزائر في أول صلاة لهم في جامع "كتشاوة" بعد تحويله إلى كنيسة :"إنكم جئتم معنا إلى هنا لتفتحوا من جديد أبواب النصرانية في إفريقيا، وقال سكرتير الحاكم الفرنسي للجزائر في عام 1932:" إن آخر أيام الإسلام قد دنت وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح"، وكذلك أثناء الاحتلال فإن الفرنسيين أقاموا احتفالات في الذكرى المائة لاحتلال الجزائر، وصرح رئيس جمهورية فرنسا آنذاك أن القصد من هذه الاحتفالات:"تشييع جنازة الإسلام في الجزائر"[2].

هذا ما أدركه الشعب الجزائري فجعل من الإسلام القوة الروحية التي أعطت معنى للكفاح التحرري، وترسخت خلال السبع سنوات ونصف التي استغرقتها الثورة قوة العقيدة الإسلامية وقيمها النبيلة في قلوب ونفوس المجتمع الجزائري، واعتبر العدوان على الوطن هو عدوان على الدين.

إن فكرة الدين الإسلامي كانت تمثل بالنسبة للجزائريين القلب النابض والمحرك الرئيسي للثورة على الاستعمار الفرنسي حتى قبل الثورة التحريرية نسفها، وذلك منذ الوهلة الأولى من الاحتلال، إذ أن

---

[1] - بن عتو رضا، بن يوسف تلمساني، مرجع سابق، ص89.

[2] - محمد حاج عيسى الجزائري، **حرب تحرير الجزائر جهاد إسلامي لا ثورة إشتراكية** ، https://islahway.com/v2/index.php ، اطلع عليه 2020/01/03، سا15:25.

المقاومات الشعبية التي خاضها الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي كانت تحت قيادة الزعامات الدينية بالدرجة الأولى، ابتداءا من الأمير عبد القادر إلى الشيخ بوعمامة[1] .

في هذا الصدد خاطب أحد الزعماء الثوريين أحمد بن بلة مذكرا بدور الإسلام في أبطال الثورة خلال المؤتمر الإسلامي العالمي المنعقد بجنيف في 10-11 مارس 1986:"كان الإسلام ملاذنا، فعندما يجب علينا القيام بعمل أساسي، بمجهود أكبر، وعندما ينهار حائط يقينا وتنهمر علينا الضربات ويهدد كياننا العميق، فإننا نعود إلى هذا الملاذ نبحث فيه عن ملجأ لاستعادة أنفاسنا، واستمداد قوة استمرار القتال ...وإذا فشل الاستعمار في النهاية، فإن ذلك عائد إلى واقع لا جدال فيه: الإسلام ...لم يكن و لن يكون هناك إلى الأبد سوى وطن حقيقي وواحد :الإسلام"[2].

يمكن أن نوجز البعد الروحي في المشروع الثوري في ما يلي:[3]

أ- **اعتماد الثورة للرموز الإسلامية:** فكان عمل الثورة جهادا، والمقاتل سمي مجاهدا والمقتول شهيدا وجريدة الثورة تسمى "المجاهد"

ب- **الشريعة الإسلامية مصدر الأحكام:** اعتمدت الثورة الشريعة وحدها كمصدر أساسي ووحيد في جميع الأحكام التي تصدرها في القضائين المدني والعسكري وفي كل المجالات دون استثناء من جنايات وجنح ومخالفات.

ت- **القيام بالواجبات الإسلامية عبادات ومعاملات:** أعادت الثورة الاعتبار الحقيقي والملموس للإسلام بفرضها احترام أركانه، وأداء شعائره من صلاة وزكاة وصيام، ومعاقبة من يفرط فيها أو يستهين بها ، أو يتهاون في أدائها، فالصلاة ؤداة والزكاة مجباة ورمضان يصام والمال محفوظ والدم محقون إلا بحق و العرض مصان.

ث- **تجلى البعد الديني في المجال السياسي من حيث التنظيم والتسيير:** فقد اعتمدت الثورة نظام المجالس محليا ومركزيا وفضلت نظام الحكم والقرار الجماعيين تكريسا لمبدأ الشورى، كما أحيت مفهوم

---

[1]- الطيب بوسعد، الأبعاد الروحية في ثورة التحرير المباركة،31أكتوبر2015، **جريدة المساء الإلكترونية**،https://el-massa.com/dz ، اطلع عليه 20 -01-2020 .

[2]- لصر الدين لعوج ، مرجع سابق، ص 108.

[3]- الطيب بوسعد، مرجع سابق.

الأمة من جديد كموروث حضاري بعد ضموره عقب الاحتلال وحلول مصطلحات جديد تهدف إلى تفتيت البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري

ج-**تجلى البعد الديني في المجال العسكري في الامتثال:** لقوله تعالى:﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1] ، فمن شروط التوكل اتخاذ الأسباب، فلم تدخر وسعا في امتلاك السلاح المتاح تطبيقا لسياسة اغن سلاحك من عدوك واعتمادا على مساعدات الدول الشقيقة والصديقة فضلا على توفير المال قصد اقتنائها.

ح-**تجلى البعد الديني في المجال الاجتماعي:** في الحرص على حماية الفقراء والمحرومين واللاجئين من حيث التموين والعلاج وتنظيم عملية التضامن والتكافل الاجتماعي، مراقبة سلامة المعاملات التجارية، لحماية القدرة الشرائية للفرد الجزائري ومنع المضاربة والغش، واختفاء الآفات الاجتماعية ،وكان دفع المنح الشهرية منظما لصالح عائلات الأسى، مساعدة عائلات الشهداء والعناية بأجرة معلمي القرآن الكريم والمدرسين.علاوة على تنظيم العلاقات الاجتماعية عن طريق تكريس مبدأ الأخوة ورعاية الزواج وتنظيم الأسرة حفاظا على التماسك العائلي.

2- **البعد الثقافي:** من عهد الأمير عبد القادر إلى عهد الأحزاب السياسية تحدث الجزائريون عن تراثهم و مكوناتهم الفكرية واللغوية والدينية كعناصر وحدة منصهرة في التاريخ لا انفصام لها،وكان ذلك واضحا في كل عمل جماعي قاموا، بما في ذلك نخبة المدن في القرن التاسع عشر إلى برنامج النجم وحزب الشعب والمؤتمر الإسلامي وجمعية العلماء وأحباب البيان والحرية وحزب البيان ..إلى المؤتمر الثاني لحزب الشعب الذي انعقد عشية الثورة 1953 والذي نص على أن ثقافة الجزائر ثقافة وطنية مرتبطة بالثقافة العربية الإسلامية وأن التربية الوطنية في الجمهورية الجزائرية ستكون مرتبطة بالثقافة العربية الإسلامية[2].

كما أكدت كل المواثيق والنصوص إبان الثورة على انتماء الجزائر الحضاري العربي الإسلامي والإيمان بالوحدة العربية والمصير المشترك، وبأن الجزائر جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية[3] فكما هو واضح من

[1]- سورة الأنفال، الآية: 60.

[2]- أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**،ج10،(الجزائر:دار البصائر،2007)، ص75.

[3]- لصر الدين لعرج، مرجع سابق، ص 115.

نص بيان أول نوفمبر أنه تحدث عن القومية (الوطنية) الجزائرية وأن مقومات هذه القومية هي التاريخ والجغرافيا واللغة والديانة والعادات المشتركة ومن المفهوم وليس بالتصريح أن اللغة المقصودة هي اللغة العربية وأن الديانة المقصودة هي الإسلام وأن التاريخ يعني هنا التاريخ الجزائري المرتبط بالتاريخ العربي الإسلامي لأن تاريخ الجزائر منذ الفتح هو جزء من هذا التاريخ العربي الإسلامي[1].

غير أن وثائق مؤتمر الصومام المعلنة لم تشر إلى أية إيديولوجية خاصة بالثورة كما لا تشير إلى الانتماء العربي الإسلامي أو الارتباط بالتراث أو مرجعية التاريخ الجزائري ويخلص أبو القاسم سعد الله إلى أن برنامج الصومام لم يخرج بخطة ثقافية للمستقبل، حقيقة أنه انتقد معادلة الاحتلال لمقومات الثقافة الوطنية التي لم يحددها بوضوح كاللغة والإسلام والتعليم، ولكنه لم يعلن عن برنامج ما بعد الاستقلال[2].

المطلب الثاني: الأبعاد الحضارية لمشروع الثورة الجزائرية على المستوى الخارجي

أولا- البعد المغاربي:

يَعدُّ جل الباحثين نجم شمال إفريقيا أول تنظيم تبنى مبدأ الاستقلال ودعا إليه، ورائد في طرحه لإستراتيجية العمل المغاربي المشترك خاصة على ضوء الجهود والاتصالات التي ربطها مع المناضلين مع التونسيين والمغربيين وبرنامج العمل المشترك الذي تبناه وهو لم يتخلى عن العمل المشترك إلا بعد سطوع نجم الحركة الوطنية في تونس والمغرب منذ 1930 وإن كان قد ركز على الاهتمام القطري إلا أن العبد المغاربي ظل أساسا هاما في نضاله وإستراتيجية كفاحه الثوري.

أرست الثورة الجزائرية إيديولوجية ثورية جذبت إليها جماهير المغرب العربي المتمسكة بخيار الكفاح المشترك والتواقة إلى مجابهة حاسمة مع المستعمر الفرنسي، بما أنها كانت تحمل أفكارا ثورية وتتسم بطابع الشعبية فقد شكلت خطرا محدقا على السياسة الفرنسية وخلفت انعكاسات على منطقة المغرب العربي.

أكدت جبهة التحرير الوطني منذ اندلاع الثورة التحريرية على بعدها المغاربي الثوري فاعتبرت أن قضايا المغرب العربي الموحد تمثل قضية واحدة وأملت في حل شامل يحقق استقلالها التام ووحدتها وأكدت أن هذا المطمح لا يتحقق إلا بوحدة حركات التحرر في الأقطار الثلاث في مواجهة العدو المشترك، وأن

---

[1]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص77.

[2]- المرجع السابق، ص89.

الأسلوب الثوري العسكري هو وحده الكفيل بتحقيق الاستقلال الشامل، وقد تبنت تصور هذا الحل الشمولي الحركات الوطنية الاستقلالية عام 1947 في إطار مكتب المغرب العربي[1].

فمن بين الأهداف الخارجية التي حددها بيان أول نوفمبر والتي كان لها بعد مغاربي في مسار الثورة الجزائرية هو تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي الإسلامي، يوضح هذا الهدف مد تمسك محرري البيان بوحدة الجزائر مع باقي بلدان المغرب العربي، فهذه النقطة تحدد بوضوح هدف قديم للاتجاه الاستقلالي وهو تحقيق وحدة المغرب العربي الذي ما فتئ يدعو إليه الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري عند تأسيسه فهو أحد مبادئه[2].

إن ميثاق جبهة التحرير الوطني حمل في طياته مشروع وحدة المغرب العربي وفق البنود الآتية:

1- الجزائر جزء لا يتجزأ من المغرب العربي الذي هو جزء من العالم العربي الكبير.

2- الإيمان بوجوب توحيد الكفاح بين أقطار المغرب العربي الثلاث تونس، الجزائر مراكش.

3-جبهة تحرير الجزائر مستعدة من الآن لتندمج في هيئة أجمع وأشمل للأقطار المغربية الثلاث بنظام يوضح ومسؤوليات تحدد وتهيب بالقائمين على الحركات التحريرية في كل من تونس ومراكش أن يضعوا أيديهم في يدنا، وأن يعملوا معنا على تأسيسي هيئة تنتظم الجميع[3].

كما جاء في ميثاق مؤتمر الصومام عنصر تحت عنوان "اتحاد شمال إفريقيا" تطرق محرري الوثيقة من خلاله لوصف الشعب الجزائري بأهم شعب مخلص للوحدة والتضامن المغاربي حيث جاء في الوثيقة ما يلي :"فهم شمال إفريقيون مخلصون يتعلقون تعلقا شديدا ومتبصرا بالتضامن الطبيعي الضروري بين بلدان المغرب الثلاث "وأنها" مجموعة كاملة تؤلفها الجغرافيا والتاريخ واللغة والحضارة والمصير"[4] اختتم المؤتمرون هذا العنصر بالاقتناع بضرورة عمل الجزائر المستقلة على تحطيم حواجز التفرقة التي صنعها العدو

[1]- عبد الله مقلاتي، **العلاقات الجزائرية –المغاربية إبان الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1962)**،أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة منتوري قسنطينة ، 2007-2008، ص57.

[2]- رابح لونيسي، "بيان أول نوفمبر وأسس الدولة الوطنية –الجذور الفكرية المضمون"، **مجلة المصادر** العدد7، 2002، ص36.

[3]- عبد الله مقلاتي، مرجع سباق، ص62.

[4]- حورية ومان، بن يوسف تلمساني،" البعد المغاربي للثورة التحريرية الجزائرية من خلال مواثيقها الأساسية بيان أول نوفمبر 1954 وميثاق مؤتمر الصومام 20 أوت 1956"، **مجلة العلوم الاجتماعية ،** العدد26 ، سبتمبر 2017، ص229.

الفرنسي بين بلدان المغرب العربي، وعلى تعزيز الوحدة والإخاء والتضامن بين شعوبها، ومن ثم تأسيس اتحاد لدول شمال إفريقيا.

وفي فقرة أخرى تطرق ميثاق الصومام إلى تضامن الشمال الإفريقي حيث أشادت الوثيقة من خلال هذه الفقرة بالانجازات التي حققها جيش التحرير الوطني وجبهة التحرير في القضاء على المشاريع الاستعمارية التي باءت بالفشل أمام الكفاح القوي للثوار، كما أشادت بالمساعدة الكبيرة التي قدمتها كل من حكومتي تونس والمغرب بفضل ضغط شعبيها الشقيقين والذي كان عاملا كبير على نجاح واستمرار الثورة حيث جاء في الوثيقة: "لقد فشل الاستعمار وفشلت مشروعاته ...أمام تشدد جبهة التحرير الوطني ومواصلة جيش التحرير الوطني لكفاحه القوي الشديد...ومن جهة أخرى فإن حكومتي تونس والمغرب قد وقفتا بفضل ضغط الشعبين الشقيقين"[1].

وهكذا جابهت الحكومة الفرنسية مخطط العمل المغاربي المشترك الذي توحدت من أجله جيوش تحرير البلدان المغاربية الثلاثة وسارعت لإيجاد حل للقضية المغربية عن طريق التفاوض كما فعلت مع القضية التونسية ، وذلك بهدف عزل وحصار الثورة الجزائرية والتي كانت ببعدها المغاربي وطبيعتها الثورية تمثل خطرا على الوجود الفرنسي في شمال إفريقيا[2].

ثانيا- البعد العربي الإسلامي:

1- **البعد العربي:** تميز البعد العربي للثورة الجزائرية بالعمق الاستراتيجي لضمان استمرار الثورة ودعمها، حيث ثمنت مقومات الأمة العربية كوحدة طبيعية لا تتجزأ تحتمها روابط اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ الواحد والمصير المشترك في الماضي والحاضر والمستقبل وإستراتيجية المصلحة المشتركة في مواجهة الخطر المشترك، فشكل البعد العربي للثورة الجزائرية الدائرة المحورية وأساس التحالفات الدبلوماسية التي رسمتها جبهة التحرير الوطني لتأكيد شرعيتها كممثل رسمي ووحيد للشعب ولتدويل القضية الجزائرية[3].

- **مصر:** كانت مصر قبلة للعرب ومعقل لثوار المغرب العربي ،حيث فتحت صدرها للجزائريين وناصرت قضيتهم،فاتحة لهم المجال لإسماع صوتهم عاليا انطلاقا من الدعاية للقضايا المغربية والقضية

---

[1]- حورية ومان، بن يوسف تلمساني، مرجع سابق، ص229.

[2]- عبد الله مقلاتي، مرجع سباق ص72.

[3]- لصر الدين لعوج، مرجع سبق ذكره، ص158.

الجزائرية إلى جانب الملتقيات والندوات وكذلك المؤتمران للتعريف بهذه القضية ودعمها ماديا ومعنويا وهكذا كانت مصر السباقة في دعم نضال الحركة الوطنية والثورة الجزائرية من خلال الدور الفعال الذي جسده رئيسها جمال عبد الناصر، فقدمت مصر دعما إعلاميا لا نظير له للثورة الجزائرية منذ الأيام الأولى لانطلاقاتها فمن خلال منبرها الإعلامي صوت العرب كانت إذاعة بيان أول نوفمبر وإعلان انطلاق أول رصاصة للثورة الجزائرية[1]، كما كانت صحيفة (le journal d Egypte) رافدا آخر من روافد المساندة الإعلامية المصرية للجزائر فقد نشرت العديد من المقالات حول الأوضاع في الجزائر وانتصارات الثورة، من جهة أخرى لم تبخل الحكومة المصرية بتدعيم الثورة الجزائرية عسكريا وماديا حيث تم صرف كميات من الأسلحة الخفيفة (بنادق، رشاشات، قنابل يدوية) كما سلمت مبالغ مالية لقادة الثورة من أجل توفير السلاح[2]، وبذلت مصر جهودا معتبرة في الدعم الدبلوماسي للثورة الجزائرية في مختلف المحافل والمنظمات الإقليمية والدولية ولعبت دورا في تدعيم مشاركة الجزائر وتمثيلها في مؤتمر باندونغ مما أعطى القضية الجزائرية دفعا نحو التدويل حيث تضامنت معها شعوب أسيا وإفريقيا وأوروبا كما سمحت الحكومة المصرية لكل الشخصيات الوطنية من استعمال أراضيها للنشاط السياسي قصد دعم القضية الجزائرية.

- **المملكة العربية السعودية:** إن السعودية لم تبخل في دعمها للثورة الجزائرية ففي 14جوان 1954 أي قبل انطلاق الثورة بعدة أشهر أرسلت المملكة السعودية إلى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وأبدت استعدادها لعرض القضية الجزائرية على هيئة الأمم المتحدة، وبعد مشاورات مع الدول الأعضاء تم الاتفاق على التريث إلى الوقت المناسب وبعد إعلان الثورة واصلت السعودية إعلان موقفها المساند للثورة ومدها بما تحتاجه من مال[3]، بل حتى سياسيا بعدما أوقفت المنافسة الدبلوماسية للحركة المصالية على أراضيها لصالح جبهة التحرير الوطني وبادرت بأول دعم دبلوماسي للقضية الجزائرية حيث بعث المندوب السعودي الدائم لدى هيأة الأمم المتحدة برقية إلى مجلس الأمن مؤرخة في 05جانفي1955

[1] - بوستة محمد الصغير، "دور الجامعة العربية في دعم القضية الجزائرية"، **مجلة تاريخ المغرب العربي**، العدد 6، المجلد 3، دون تاريخ النشر، ص285

[2] - المرجع نفسه، ص287.

[3] - بشير سعيدون، **الثورة الجزائرية في الخطاب الربي الرسمي**، أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في تاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر ، ص53.

يلفت فيه نظر المجلس إلى الحالة الخطيرة التي يعيشها الشعب الجزائري من جراء الاضطهاد الذي تمارسه السلطة الفرنسية[1].

- **العراق:** يعود تاريخ الدعم العراقي للثورة الجزائرية إلى مؤتمر باندونغ فأكد دعمه اللامشروط للقضية الجزائرية، وذلك من تدخلات ممثلها السيد فاضل الجمالي رئيس الوفد العراقي في المؤتمر والتي ركزت حول الأعمال الإجرامية التي تقوم بها فرنسا اتجاه الشعب العربي والجزائر ومما جاء ذكره بأن هذا البلد الذي تعتبره فرنسا من التراب الفرنسي فإن الرصاص وإلقاء القنابل على العزل من الناس يجري يوميا ... وإذا كانت الجزائر تعتبر من قبل هؤلاء الفرنسيين جزءا من فرنسا فلماذا إذا يعاني السكان العرب المسلمون الإذلال والتمييز في المعاملة، لقد كان العراق أول قطر عربي يعترف بالحكومة الجزائرية المؤقتة وأكد السيد توفيق المدني وزير الشؤون الثقافية في الحكومة الجزائرية المؤقتة بما يلي:"وما كدت أنتهي يومئذ قراءة النص العربي لإعلان الحكومة المؤقتة ومناهجها، حتى تقدم سفير العراق المحامي فائق ألسمرائي، فأعلن اعتراف العراق بالحكومة الجديدة ووعد العراق بالإعانة الكاملة للثورة الجزائرية والتأييد المطلق[2].

- **سوريا:**كانت سوريا من الدول العربي الشقيقة التي ربطتها بالجزائر علاقات وثيقة تعود إلى الهجرات التي توالت عليها مع استقرار الأمير عبد القادر في بلاد الشام وبعض الهجرات التي حدثت فيما بعد بسبب الممارسات القمعية الفرنسية على الشعب الجزائري[3]، رغم هذا إلى أن الحكومة السورية لم تتخذ موقفا صريحا مؤيدا للقضية الجزائرية في البداية لكن المجلس النيابي السوري كان له موقف مخالف بل معارض لموقف الحكومة، إذ أن أعضاءه لم يتوانوا عن إبداء خطاب مساند للثورة لدفع الحكومة إلى تأييدها وهو ما تجلى فعلا فيما بعد.

دعم جامعة الدول العربية: حين اندلعت الثورة الجزائرية وعمت معظم مناطق القطر هددت فرنسا كل من تسول له نفسه من الدول الأجنبية التدخل في شؤون الجزائر باعتبارها جزء لا يتجزأ منها وقامت بضغوطات دبلوماسية على جول عربية وتهديد إذاعة صوت العرب في القاهرة وهذا ما جعل جامعة الدول العربية منذ انطلاق ثورة نوفمبر تتذبذب في مساندتها في القضية الجزائرية لكن رغم هذه التهديدات

---

[1]- لصر الدين لعوج، مرجع سابق، ص ص 159-160.

[2]- بوستة محمد الصغير، مرجع سابق، ص291.

[3]- مريم صغير، **موقف الدول العربي من الثورة الجزائرية 1954-1962**،(الجزائر:دار الحكمة،2012)، ص239.

إلا أن هناك بعض الشخصيات السياسية العربية ساندت الثورة التحريرية منذ اندلاعها وعلى رأسهم أحمد الشقيري، كما طلب النواب السوريين من حكوماتهم مقاطعة فرنسا اقتصاديا وسياسيا وهذا دون أن ننسى الموقف المشرف للملكة العربي السعودية التي طلبت من الجامعة منذ الوهلة الأولى أي في 13 ديسمبر 1954 برفع القضية الجزائرية إلى هيئة الأمم المتحدة، لكن جامعة الدول العربية التي كان يرأسها وزير خارجية لبنان الفريد نقاش رفضت هذا الطلب ولم تبدي تأييدها المطلق لثورة التحرير الجزائرية، ولم يتبلور موقفها إلا بعد مدة و هنا نود إن نقول أنه لو كان أمينه الأول المرحوم عبد الرحمان عزام لكان الأمر غير ذلك من اللحظة الأولى إلى وقت اتخاذ القرار اللازم في 29 ماس 1956[1].

جندت الثورة الجزائرية روح التضامن القومي العربي لحث الجامعة العربية على تبني القضية الجزائرية باعتبارها قضية عربية ودعمها ماديا ومعنويا والتكلم باسمها لفضح المناورات الاستعمارية وجرائمها في حق المدنيين الأبرياء[2] فاهتمت الحركة الوطنية الجزائرية ممثلة في حركة الانتصار الحريات الديمقراطية بربط علاقات متينة بجامعة الدول العربية من خلال إنشاء بعثة بالقاهرة تنظم الاتصالات مع الجامعة[3].

2- **البعد الإسلامي**:إن الإسلام كمبادئ وقيم لم تكن غائبة عن مسار الحركة الوطنية أيام المقاومات في القرن التاسع عشر ميلادي، وفي فترة النضال الثقافي والسياسي الوطني في عهد الحركة الوطنية، وكان أقوى فيصل حمل تلك المبادئ والقيم ورافع لأجلها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي حملت شعار:"الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا"، بل إن النخب بنوعيها الليبرالية والشيوعية كثيرا ما رفضت الإدماج الكلي وأصرت على الحفاظ على أحوالها الشخصية الإسلامية انتماء وعقيدة، دون أن تتنازل عنها مقابل قبولها بالاندماج الاجتماعي والسياسي في مجتمع المستوطنين.وذلك ما جعل بيان أول نوفمبر 1954 قرر أن تكون الثورة الجزائرية والدولة التي ستقوم على إثر انتصارها متمثلة جميع قيم الإسلام أي أن البيان فصل في المرجعية العقدية، الفكرية والسلوكية للثورة الجزائرية بل وللدولة المستقبلية التي ستقوم على ثمرة كفاحها[4].

---

[1]- مولود قاسم، **ردود الفعل الأولية داخليا وخارجيا على غرة نوفمبر**، (الجزائر: دار الأمة،2007)،ص103.

[2]- لصر الدين لعوج، مرجع سبق ذكره، ص162.

[3]- عمر بوضربة، **النشاط الدبلوماسي للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بسبتمبر 1958، جانفي 1960** ،(الجزائر:دار الحكمة، 2010)، ص15.

[4]- خالد عبد الوهاب، **الأبعاد الفكرية والإنسانية في نصوص الثورة الجزائرية بيان أول نوفمبر 1954 أنموذجا**، (دون معلومات لمؤسسة النشر)، ص ص 36-37.

ما نلمسه في هدف الثورة التحريرية التي بدأت مشروعها الحضاري ببيان أول نوفمبر 1954 الذي كان من أولوياته تحرير المجتمع الجزائري من الاستعمار الأوروبي وفرز هويته عن بقية الهويات الاستيطانية و بتأسيسي دولة جزائرية حرة ديمقراطية قائمة على الإسلام دينا والعربية لغة وعلى الثقافة العربية وممارستها[1].

إلا أن أبو القاسم سعد الله يذهب مذهبا مغايرا في تقييم مستوى حضور القيم الإسلامية التي عبر عنها البرنامج الثقافي السياسي للعلماء بامتياز بالحضور الباهت والضعيف في البيان ناهيك عن عدم قدرته على التعبير الصريح عن البعد الحضاري للأمة الجزائرية ممثلا خاصة في مبدئي الإسلام والعروبة يقول:"يلاحظ دون شك أن هناك غيابا لمبادئ جمعية العلماء التي رسمتها للجزائر ماضيا ومستقبلا كما يلاحظ أن البيان لا يجيب على بعض النقاط بوضوح كالهوية والإسلام والعروبة، وأنه ليس ميثاقا أو عريضة مرجعية ذات فلسفة وتصورات حضارية وإنما هو وثيقة سياسية صحفية كتبت فيما يبدو على عجل وصيغت في عبارات بسيطة وعملية[2].

حتى بعد تقدمت الثورة لم تنضج عند قادتها فكرة الانتماء الحضاري ولا العمق الثقافي، فلم يتداركوا في كتاباتهم ما فات محرروالبيان، فقد كتب كريم بلقاسم وفرحات عباس وبن مهيدي وغيرهم في (المجاهد) عن التحضير للثورة واتخاذ القرارات الأولى وما حصل في الاجتماعات ومسار الثورة في الداخل والخارج ... ومع ذلك لا نجدهم يذكرون البعد الفلسفي أو الروحي أو الإسلامي أو العقائدي للثورة، فهم يكتفون بسرد أحداثها وحصول الاجتماعات حولها والقرارات التي اتخذت بشأنها ومسارها ومناضليها[3].

[1]- حميدة عميراوي، "فاتح الثورة الجزائرية مقارنة بالثورات العالمية"، **مجلة المصادر** ، المركز الوطني للدراسات في الحركة الوطنية والثورة الجزائرية ، العدد 09، 2004، ص18.

[2]- خالد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص39.

[3]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص81.

ثالثا- البعد الإنساني:

أ- موقف الثورة من المستوطنين واليهود والطوائف المسيحية:

1- **موقف الثورة من المستوطنين:** كانت الثورة هي البديل الوحيد للقضاء على الاستغلال وهو ما أكده بيان أول نوفمبر أن الحرب ليست وسيلة ولكنها فرضت فرضا من أجل سماع صوت الشعب الجزائري وقد تجسدت إرادتها السلمية في تعاملها الإنساني والحضاري مع المستوطنين[1].

فبالرغم من المواقف العدائية للمستوطنين وعنصريتهم إلا أن مفجري الثورة حرصوا منذ البداية في بيان أول نوفمبر على توضيح موقفهم العادل وتمسكهم بقيم التسامح الإسلامي الذي يأمر باحترام الضمائر ودعا البيان لحوار حضاري صادق وصريح وقدم تنازلات للمستوطنين وتعهدات لهم بضمان مصالحهم وحقوقهم المشروعة، إذ ربط المبادئ الإسلامية واحترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني، قامت جبهة التحرير الوطني بتوجيه رسالة إلى الفرنسيين في 20 ماي 1956 مؤكدة على أن الثورة :" ليست ثورة مبنية على الحقد، بل على الكفاح ضد نظام تعسفي جائر ...وسنضمن الممارسة الحرة لحقوق المواطنة وواجباتها لكل الفرنسيين الذين سيختارون الجنسية الجزائرية، ويتخلون عن وضع الأجنبي، الذي سيكون على كل حال في نفس الوضع الذي تضمنه كل الديمقراطيات لضيوفها والجزائر واعية لوجهتها الاقتصادية والثقافية والسياسية ستكون دولة ديمقراطية تقبل ضمنها وفي صفوفها تنوع الأجناس والأديان والآراء "[2].

كما أكدت وثيقة الصومام على أن الثورة ليست حربا دينية وليست مبنية على الحقد بل هي ثورة تحريرية ضد النظام التعسفي وتقبل في صفوفها تنوع الأديان والآراء والأجناس[3].

وفعلا ولأول مرة في تاريخ حروب الشعوب ضد الاستعمار نجد أبناء الوطن المستعمَر يعرضون على مستعمريهم جنسية وطنهم المشترك دون إكراه، بعدما خيرتهم أن يكونوا جزائريين كاملي الحقوق أو

---

[1]- إسماعيل دبش، **السياسة العربية والمواقف الدولية اتجاه الثورة الجزائرية1954-1962**،(الجزائر:دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع،2009)، ص ص17-18.

[2]- لصر الدين لعوج، **المشروع الحضاري للثورة الجزائرية**، مرجع سابق، ص250.

[3]- عبد المجيد فضة، "البعد الإنساني في الثورة التحريرية 1954-1962"، **مجلة المعارف الدولية**، العدد 14، ص241.

أجانب وحلت الثورة مشكلتهم بصورة واقعية وعادلة، فلم تهمل مكانتهم في الكيان الاجتماعي لأن 73% منهم ولدوا في الجزائر، فهم مرتبطون بالجزائر كوطن ولا يملكون وطنا غيره.

وفي نداء وجهه رئيس الحكومة المؤقتة فرحات عباس إلى الأوروبيين المقيمين في الجزائر جاء فيه: "إن الوطنيين الجزائريين الذين أقدموا على الموت ليعيشوا أحرارا لن يبخلوا عليكم بأن تتمتعوا أنتم أيضا بهذه الحرية نفسها وإذا كانوا لا يرضون أن يكونوا بشرا من الدرجة الثانية ولا يرضون أن تكونوا أنتم متفوقين عليهم فإنهم مستعدون أن يعتبروكم مواطنين جزائريين حقيقيين ..إن الجزائر لكل الجزائريين مهما كان أصلهم إن هذه الكلمة ليست خيالا أو دعاية و إنما هي تعبير عن حقيقة حية قائمة على الحياة المشتركة والجزائر قد طبعتها بكيفية تستطيع بها أن تعيش تحت سماء واحدة جريدة.

2- **موقف الثورة من اليهود الجزائريين:** رغم كل المواقف السلبية لليهود ونظرتهم المعادية للإسلام والمسلمين ورغم دورهم التاريخي السلبي لاحتلال الجزائر وارتباط مصالحهم مع الاستعمار إلا أن الثورة الجزائرية حافظت على مبادئها الإنسانية، حيث ظلت تعتبرهم غير فرنسيين بل جزءا من المجتمع الجزائري يمثلون طائفة دينية داخله، يتمتعون بكامل الحريات التي تفرضها مبادئ التسامح الديني في الإسلام ،وأولت الثورة في ميثاق الصومام أهمية أكبر للجالية اليهودية إذ حاولت التأثير في نفسية يهود الجزائر وذلك بقولها :" أن بعض اليهود تأثروا بالقمع الاستعماري وعنصرية المعمرين والتحقوا بالثورة وتحملوا عذاب السجون والمحتشدات وتعلقوا بوطنهم الجزائر" كما ذكرتهم بالمعاملات العنصرية التي تعرضوا لها في أوروبا وفي فرسنا على وجهة الخصوص[1].

حتى أن قادة جبهة التحرير الوطني سواء كريم بلقاسم أو أحمد بن بلة أو بن يوسف بن خدة أو فرحات عباس ...لم يكن يتصوروا في أية لحظة إمكانية الرحيل الجماعي لليهود، ووجهوا لهم نداءات تلو النداءات من أجل البقاء في الجزائر وقدموا لهم الضمانات والوعود من أجل طمأنتهم و إشراكهم في بناء وتشييد الجزائر المستقلة في إطار نصوص اتفاقية "إيفيان" بخصوص الأقلية الأوروبية[2]، إلا أن الأغلبية الساحقة منهم فضلت الهجرة والرحيل إلى وراء البحر نتيجة عقدة الذنب لديهم لما ساهمت به من فئات يهودية واسعة في المجازر والجرائم التي ارتكبتها المنظمة المسلحة السرية في حق الشعب الجزائري، هذا

---

[1]- عبد المجيد فضة، مرجع سابق، ص224.

[2]- فوزي سعد الله، **يهود الجزائر هؤلاء المجهولون**، ط2، (الجزائر: دار الأمة،2004)، ص6.

أكبر دليل على اعتراف ضمني بعدم الإخلاص والوفاء للأرض التي احتضنتهم والمجتمع الذي عاشوا معه آلاف السنين[1] .

3- موقف الثورة من الطوائف المسيحية:

منذ أول أيام الثورة التحريرية والدعاية الفرنسية الاستعمارية وترسانتها العسكرية، تسعى وتخطط لأن تجعل من القضية الجزائرية وثورتها تسير في اتجاهات الحرب الدينية المقدسة التي ما لبثت أن دعت إليها السلطات الفرنسية منذ أول أيامها الاحتلالية، وهي التي حاولت لمرات عديدة أن تجعل من حربها المعلنة على لجزائريين صورة من صور الصراع القائم بين الأديان والمعتقدات الدينية ليكون الإسلام والمسيحية محلا لهذا الصراع، وفي ذلك خطوة واضحة من أجل إثارة العالم المسيحي عامة والأوروبي والفرنسي خاصة إزاء القضية الجزائرية التي حاولت من أجل تحقيقها وتجسيدها مجمل الأجهزة الدعائية الفرنسية في محاولة تقويض النضال التحرري من قبل الوطنيين الجزائريين [2] .

تظهر النية المبيتة من طرف فرنسا المسيحية في احتلال الجزائر المسلمة في التقرير الذي رفعه السيد "كليرمون " وزير الحربية الفرنسية إلى مجلس الوزراء الفرنسي المؤرخ في 14 أكتوبر 1827 والذي قال فيه:" بأنه من الممكن ولو بمضي الوقت أن يكون لنا الشرف في أن نمدنهم وذلك بجعلهم مسيحيين"[3].

إلا أنه وبفضل الكفاءة التي تميز قادة الثورة التحريرية في التعامل مع هذه المواقف من خلال الوقوف سدا منيعا في وجه جميع المخططات والمكائد العنصرية التي دبرتها الدعاية الاستعمارية الفرنسية وأجندتها السياسية والعسكرية والعمل على إحباطها وذلك ما بينته أغلب المواثيق الأساسية للثورة التحريرية في القول :" ... وقد عمد الاستعمار لبلوغ هدفه إلى قذف الفزع في القلوب، فإتهم الحكومة بإهمال الأقلية الأوروبية غير الإسلامية، وإلقائها بين يدي الوحشية العربية وتركها ضحية الحرب الدينية وإسلامها لمكيدة أفظع من سان (بارتيليمي) الشهيرة"[4].

---

[1]- فوزي سعد الله، مرجع سابق، ص6.

[2]- جمال قندل، "مقاربات الاحتلال الفرنسي في التعاطي مع الثورة الجزائرية –الحرب النفسية أنموذجا 1954-1962"، **المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد19، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، جانفي 2018، ص224.

[3]- عمار بوحوش، **التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية1926**، (بيروت:دار الغرب الإسلامي)،1997، ص86 .

[4]- محمد محمدي،" رجال الدين المسيحيون ومواقفهم من الثورة"، **مجلة الحضارة الإسلامية**، العدد 2، المجلد 20 ، ديسمبر 2019، ص548.

في المقابل نهضت الثورة التحريرية من خلال وسائلها الإعلامية والدعائية من أجل دحض الأطروحات العنصرية وذلك سعيا من النخبة الجزائرية بإبراز والتعريف بحقيقة وأهداف الكفاح التحريري، وفي رسالة خاصة موجهة إلى بابا بوليس الثاني عشر أكدت جبهة التحرير الوطني:" أن المسيحيون والمسلمون مدعوون معا لبناء المستقبل والمسيحية والإسلام يمكن أن يتعايشا في نفس الأرض، ويتعاونا سلميا في المجال المادي والأخلاقي للمجتمع البشري ... وأن الجزائر المستقلة لن تتشكل من مجموعات عرقية ودينية متنافرة، بل يتكون مجموعة واحدة تجمع المسلمين والمسيحيين واليهود، تمتع بنفس الحقوق والواجبات[1].

هذا ما جعل الكثير من القساوسة ورجال الدين المسيحيين قد استجابوا لنداء الضمير الإنساني الحر، ليقرر العديد منهم بعدالة القضية الجزائرية واتخاذ قرار التنديد بالممارسة القمعية وعمليات التعذيب المسلطة ضد الجزائريين.

ب- **التزام الثورة بالمعاهدات والمواثيق الدولية:** بذلت الثورة الجزائرية قصار جهدها لكسب التحرير دون إضاعة مثلها العليا المتمثلة في احترام الإنسان في شخصيته وينبغي ألا يخفى المرء على نفسه أن الأمر لم يكن ميسورا لأن الثورة كانت تكافح بأسلحة غير متكافئة ضد الإدارة الاستعمارية ومع ذلك حرصت الجبهة ضمان حياة كريمة للأسرى، خير مثال على ذلك الأحاديث التي ينشرها الأسرى الفرنسيين بعد إطلاق سراحهم إذ أكدوا بقولهم:"أن جنود جيش التحرير يقدمون لهم الأكل قبلهم، وكان أكلنا جيدا رغم نقصان اللحم، وحينما نطلب الزيادة كنا نحصل عليها .. كانوا يحترموننا وكانوا يتحدثون عن استقلال الجزائر ولكنهم لا يتلفظون أبدا بكلمة ضد فرسنا، ولكنهم يبغضون فرنسيي الجزائر وجنود المظلات واللفيف الأجنبي "وقد أبدى الأسير "جاكوب جان" دهشته من حسن المعاملة التي لقوها من جند جيش التحرير وقال:"وقد خجلنا ونحن الذين نسمي أنفسنا جيشا نظاميا، ومع هذا فلا نتورع عن تعذيب الأهالي والتنكيل بهم، لقد علمنا الجزائريين بطريقة معاملتهم هذه درسا كبيرا في الأخلاق"[2]، وتوالت المعاملة الحسنة للأسرى من التمريض وتوفير العلاج لهم والحفاظ على حياتهم والإفراج اللامشروط وكل هذا لأن المنظومة الثورية استنبطت إيديولوجيتها من تعاليم الإسلام وحافظت على اتفاقيات جنيف، في هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى أن المنظمات الدولية العالمية والإنسانية قد اعتبرت بالنسبة لمجمل الحركات التحررية السائدة في العالم خلال مرحلة الاحتلال أهم ملجأ إنساني لهذه

[1] - لصر الدين لعوج، **المشروع الحضاري للثورة الجزائرية**، مرجع سابق، ص256.

[2] - عبد المجيد فضة، مرجع سابق، ص250.

الحركات التحررية ونُخبها من الوطنيين التي حملوا على عاتقهم عبئ المقاومة للواقع الاستعماري وبناءا على هذا المخرج الإنساني الذي أتيح لقادة الثورة من أجل توطيد علاقتها مع المنظمات الدولية والإنسانية[1].

ت- **تعاون الثورة مع المنظمات الدولية للإغاثة:** نظرا لاستمرار السلطات الاستعمارية في ممارساتها القمعية اتجاه الشعب الجزائري كان لزاما على الثورة الجزائرية أن تجند كافة الوسائل وعلى جميع الأصعدة للتخفيف من معاناته لذلك أبدت استعدادها في التعامل مع كافة المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية وعلى رأسها اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنشاء الهلال الأحمر الجزائري.

المطلب الثالث: قراءة المنظومة الثورية الجزائرية وفق عناصر المعادلة البنابية

أولا- مفهوم الثورة في فكر مالك بن نبي:

1- **تعريف الثورة:** مالك بن نبي لم يكتفي بتقديم مفهوم نَظَّرَهُ للثورة كما يفعل الفلاسفة ولم يكتفي أيضا بتصوير الظاهرة الثورية تصويرا فوتوغرافيا كما يفعل بعض علماء الاجتماع، أو مجرد سرد للحوادث التاريخية، بل قدم مالك بن نبي طبقا للمنهج الإسلامي وصفا دقيقا للواقع المعيش قصد اكتشاف أوجه الخلل، ثم تقييمه تقييما سليما قصد تحقيق النموذج الاجتماعي المطلوب، فهو إلى جانب التزامه بالموضوعية بالتعبير عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع، نجده يبرز الأسباب والمؤثرات الفعالة، ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز العناصر الإيجابية أو الصحية والعناصر السلبية أو المرضية في الظاهرة الثورية، وفي هذا الإطار تندرج دعوته إلى تأسيس علم اجتماع خاص بالحالات المرضية، للكشف عن العراقيل والمعوقات التي قد تعرقل الإنجاز والتنفيذ يجب أن يلتزم هذا العلم بمنهج شامل، أي تناول الإحصاء والتفسير، والكشف عن الحالة الشاذة ودراسة مصدرها أو تاريخها، واستخلاص العبرة في شكل وصفة علاجية، إن كانت هذه طريقته في معالجة مشاكل الثورة بعد الاستقلال،فهي طريقته ذاتها في معالجة مشاكل الثورة قبل الاستقلال[2].

---

[1] - محمد حمدي، "الثورة التحريرية الجزائرية وتجليات احترامها للقوانين الدولية والإنسانية 1954-1962 اتفاقية جنيف 1949 أنموذجا" ـ **مجلة القرطاس للدراسات التاريخية والحضارية والفكرية**، العدد 12،المجلد 6، جويلية2019 ، ص66.

[2] - عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص290.

عرف مالك بن نبي الثورة قائلا:"إن الثورة ما هي في جوهرها إلا عملية تغيير، غير أنه لهذا التغيير أسلوبه وطبيعته، فأما الأسلوب فيتم بالسرعة ليبقى منسجما مع التنسيق الثوري أما طبيعة التغيير فإنها تتحدد في نطاق الجواب على السؤال التالي :ما هو الموضوع الذي يجب تغييره ليبقى التغيير متماشيا مع معناه الثوري؟ ومما سبق، نستنتج أن مجتمعا ما حين يتجاوز درجة التحمل ينفجر عن طريق الثورة كدلالة على وضع النار على البارود كما يقال، وهكذا تتحرك عجلة المجتمع، ولا ترتبط الثورة بالمجال السياسي فقط، ولكنها ترتبط بالعوالم الثلاثة :عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، إن أي ثورة يجب أن تتم في إطار هذه العوالم أي أن الثورة نفسها تصبح متناولة كمشكلة من مشكلات الحضارة وبالتالي يتوجب عن التغيير الشامل في مجال الثقافة والفكر بالدرجة الأولى باعتباره الانطلاقة الحقيقية لأي ثورة ناجحة وما سينتج عنه من تغيير في عالم الأشخاص والأشياء[1].

والثورة تختلف باختلاف ميادينها ففي الاجتهاد ثورة على التقليد وفي الجهاد ثورة على الاستسلام وفي التجديد ثورة على الجمود وفي الإبداع ثورة على المحاكاة وفي التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد وفي العقلانية ثورة على بلادة المثاليين، إن لكل ثورة منهجها الذي يتضمن المبادئ التي تسير عليها كما يتضمن فحوى القرارات التي ستمليها عليها ظروف الطريق[2] ويرى مالك بن نبي في محاربة أبي بكر لأهل الردة ومانعي الزكاة موقفا ثوريا، يجب أن نستخلص منه العبرة الكافية والدروس لكل ثورة مقبلة ولنا نحن في موقف أبي بكر أسوة حسنة، والعبرة التي نأخذها منه هي أننا إذا لم نحفظ في عقولنا وقلوبنا مقدمات ومسلمات ومبادئ الثورة فسوف لا نفقد عقلا فقط بل نفقد الروح الثقافية ذاتها، يجب على صانعي الثورة، أن يعضوا على مبادئهم ومثلهم بالنواجذ إذا أرادوا أن يضمنوا لها عدم الانحراف عن مسارها[3] .

وصل بن نبي إلى القانون الاجتماعي الآتي:" إن الثورة ليست حربا تدور رحاها مع العدد والعتاد، بل تعتمد على الروح والعقيدة ".

مراحل الثورة: رأى مالك بن نبي أن الثورة تمر بمراحل لأنها اطراد طويل، فهي تحتوي ما قبل الثورة، والثورة نفسها وما بعدها والمراحل الثلاث هذه لا تجتمع فيه بمجرد إضافة زمنية، بل تمثل فيه نموا عضويا

[1]- سليمان ملوكي، مرجع سابق، ص94.

[2]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص16.

[3]- المصدر نفسه، ص16.

وتطورا تاريخيا مستمرا[1]، يقصد بن نبي هنا أن الثورة تأخذ منحى تطوري حتمي مع الزمن و لكن فاعليتها الحقيقة تظهر في نموها العضوي أي لا تعرف إلى بتر أو علل وهذا لا يتحقق إلا إذا سارت وفق منهجها الذي يتضمن المبادئ التي تسير عليها واحتفظت بمحتواها.

قدم مالك بن نبي مثال على مراحل الثورة من خلال تجربة الثورة الفرنسية التي تضمنت مرحلة ما قبل الثورة في صورة مقدمات وجدتها في أفكار (جان جاك روسو) وعلماء موسوعيين، فكان لها ما يحقق لها النجاح حتى يوليو عام 1789 ثم عبرت مرحلة ما بعد الثورة أين كان الخلل، فجعل أشباه الثوريين مثل (دانتون وميرابو) يسيطرون عليها ويحاولون بناء مجدهم على حسابها، ثم انتهى بها المطاف بين أيدي نابليون الذي صنع منها قضية شخصية تحت لواء الإمبراطورية[2] .

2- **الثورة وضد الثورة:** إلا أن الثورة قد تتغير إلى لا ثورة بل قد تصبح ثورة مضادة بطريقة واضحة أو خفية والأمر الذي لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا في هذا الصدد هو أن مجتمعا ما بمقتضى طبيعته البشرية ينطوي على خمائر من روح الثورة المضادة طبقا لمبدأ التناقض، وهذا ما نستطيع تتبع أثاره في تاريخ كل الثورات بحيث لا يغني أن تدفع عجلة الثورة في وطن ما بل يجب أن نتتبع حركتها ورقابتها بعد ذلك حتى لا تخرج عن مسارها الصحيح[3] .

ثانيا- ثنائية التوجيه الأخلاقي والذوق الجمالي للثورة الجزائرية وفق المقاربة الثقافية لمالك بن نبي:

1- **مؤشر التوجيه الأخلاقي:**

يشير بن نبي إلى المرجعية الإيديولوجية للثورة الجزائرية عند حديثه عن الثورة والأخلاق فيقول:" إن الثورة الجزائرية تستطيع أن تستوحي من الثورات العصرية، لبعث الإنسان الجزائري وتغييره بعد ما أصابه في فطرته طيلة عهد الاستعمار، ولكن إذا كان خطاب الرئيس بومدين الأخير أثاء رحلته في جبال الأوراس، قد لفت النظر بصورة عامة، فالمقطع الذي نال منه هتافا أكبر من الحاضرين، هو الذي أشار

---

[1]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص14.

[2]- المصدر نفسه، ص14.

[3]- عبد اللطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: بن مرابط، 2014)، ص160.

فيه إلى جذور الثورة الإسلامية، فهتف الشعب لهذا المقطع لأنه يعيد الثورة إلى إطار التاريخي الحقيقي، فالشعب أحس عند هذا المقطع بشخصيته تتحرك"[1].

إن الثورة الجزائرية بالذات هي النتيجة الحتمية للنهضة الإصلاحية والحركة الوطنية إنها النشاط المسلح لشعب مصمم على تقويض الحواجز التي تسد مستقبله، عازم على الخروج من مرحلة القرون الوسطى مهما كلف الثمن، وقد تمكن هذا النشاط من إزاحة بعض الضباب الذي ران على المجتمع وإن لم يتمكن من إزاحته تماما[2].

فالثورة الجزائرية في مفهومها وهدفها تجاوزت المفهوم الأوروبي للمصطلح الذي برز مع اندلاع الثورة الفرنسية سنة 1789 الذي يعني تغيير نظام الحكم بالقوة وهو ما اشتركت في معناه الحركات التحررية التي ظهرت في العديد من دول العالم خلال القرن العشرين، والتي كان هدفها تحطيم الاستعمار وإحلال نظام وطني بدله، ومن ثم فالثورة الجزائرية إلى جانب ذلك كانت تهدف إلى إعادة البعد الوطني والحضاري والديني واللغوي للدولة الجزائرية واسترجاع قيمتها المرتبطة بالحضارة العربية الإسلامية قبل تعرضها للاحتلال الفرنسي.

شعر مالك بن نبي بشمولية أبعاد الثورة الجزائرية فرأى أنه من العيب أن تنغلق على نفسها ورسالة شهدائنا يجب أن يكون لها معناها في الجزائر وفي العالم حيث أن تعي البناء هنا، والحضور والمساهمة هناك.

مُنحنى البعد الأخلاقي خلال مراحل الثورة الجزائرية:

تحتل الأخلاق في فكر مالك بن نبي حجر الأساس فهي مرتبطة بالسياسة والثورة والحضارة والمجتمع، وليس هناك شيء يقضي على الحضارة كالرجوع إلى المرحلة الغريزية، وبفقدان الأخلاق تتحول السياسة إلى البوليتيك والثورة إلى الثورة المضادة والمجتمع المتحضر إلى المجتمع المنحط.

بالرجوع إلى مراحل الثورة التي جاء بها بن نبي وفق مدى ثبات الخط الثوري القائم على مبدأ التوجيه الأخلاقي، إذ قال بن نبي:" إن ثورة ما، لن تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن لها قاعدة

[1]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص ص 22-23.

[2]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص297.

أخلاقية"[1]، ولكن يجب التأكيد أن المقصود من أخلاق الثورة هنا ليس بعدها الفلسفي الأدبي وإنما الإيديولوجي الوظيفي، إذا يجوز لنا القول أن الثورة الجزائرية مرت بمرحلة ما قبل الثورة والنصف الأول من الثورة - هنا نجزأ مرحلة الثورة إلى مرحلتين النصف الأول من الفاتح نوفمبر 1954 إلى 20أوت 1956 ثم النصف الثاني من التاريخ سالف الذكر إلى 5 جويلية 1962- ثم المرحلة الثالثة ما بعد الثورة التي تلت زمن تحقيق الاستقلال.

تميزت مرحلة ما قبل الثورة الجزائرية بالنهضة الجزائرية فاستطاع الشعب الجزائري أن يخرج من مرحلة ما قبل التاريخ المتفقة مع حقبة ما بعد الموحدين ليدخل إلى عالم القرن العشرين، فالحركة الإصلاحية والحركة الوطنية ظهرتا إلى النور في هذه الفترة بالذات، وقد بدأت غشاوة الأوشاب التي سادت عهد ما بعد الموحدين في الانفراط والتفتت تحت تأثر جهد هذا النشاط الأخلاقي والسياسي المزدوج الذي حرر الوعي الجزائري ورده إلى جادة التاريخ كما بدا تاريخ النهضة الجزائرية في هذه الفترة بالذات مع تزايد الضغط الاستعماري الذي كان يرمي إلى استبقاء الطاقات المستيقظة تحت مراقبته[2].

حافظت الثورة في مرحلة ما قبل الثورة والنصف الأول من مرحلة الثورة على إستراتيجيتها وأسلوبها الخاص في مجابهة التحديات وقد استطاعت أن تكيف مع الزمن وسائل كفاحها حسب مفهومها الخاص النابع من إرادتها والمنسجم مع حجم إمكانياتها، والمنبثق من إيديولوجيتها التي أعلنتها منذ الفاتح من نوفمبر 1954، ألا وهي الكفاح بجميع الوسائل لتحقيق الهدف المنشود وهو الاستقلال وتكوين دولة جزائرية ديموقراطية اجتماعية ذات سيادة في إطار المبادئ الإسلامية[3]، يقول مالك بن نبي وقد بدأت الثورة الجزائرية بإيديولوجية جد بسيطة، تتلخص في كلمة واحدة وهي الاستقلال وكان الفلاح الجزائري هو الذي أعطاها محتوى إيديولوجيا في عبارات جد بسيطة، وقد وضع فيها شعوره بالتضحية، وبالقرى إكرام الضيافة وشعوره بالمقدسات، وهو الذي جعل منها معركة مقدسة حيث لم يقم بذلك لا المهتم بالشؤون العقلية ولا حتى العامل الذي كان منبت الجذور في قليل أو كثير عن أصوله الروحية والاجتماعية، وقد كان الفلاح يناضل من أجل استقلال الجزائر وهو على وعي بأنه شخص عربي وإنسان مسلم[4].

---

[1]- مالك بن نبي، **بين الرشاد و التيه**، مصدر سابق، ص 25 .

[2]- عبد اللطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 163.

[3]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص 109-110.

[4]- عبد اللطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص164.

يمكننا هنا الحديث عن مسألة التوافق من عدمه بين الجماهير والنخبة - لأنها ستؤسس لعلاقة الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الثورة، باعتبار أن النخبة إبان المرحلة الثورية تمثل السلطة الثورية- لتناول عقيدة كل منها اتجاه إيديولوجية الثورة يوضح ذلك يوسف بن خدة ويضع خطا واضحا بين عقيدة الجماهير وعقيدة النخبة، فالجماهير كان حافزها الجهاد دون أن يكون في استطاعتها التعبير عما يحتويه من مفاهيم اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ...أما النخبة، فقد كانوا في الخارج وكانوا متأثرين بالثقافة الأوروبية ومنها الإيمان بالاشتراكية وفضائلها، ولكن عن حسن نية[1]، إلا أن حسن النية التي عبر عنها بن خدة لم تكن مبررا قويا فالاشتراكية قناعة وعقيدة وليست مجرد تأثرا يمكن التخلص منه بباسطة،هذه المسألة أدت إلى الهوة الإيديولوجية بين عقيدة كل من القمة والقاعدة، وقد ربط بن خدة بين الفجوة خلال الثورة وغداة الاستقلال فبينما استطاعت الجبهة أن تتفادى الخلافات الفكرية الداخلية أثناء الثورة فقد عجزت عنها بعد الاستقلال عندما تحول الأمر على صراع على الحكم، ومن هنا بدأ انحراف الثورة عن إيديولوجيتها[2].

يمكننا أن نوافق هذه الرؤية خاصة وأن بن خدة كان من المفكرين الجزائريين القلائل الذين تمسكوا بأن للثورة الجزائرية فلسفتها وإيديولوجيتها النابعة من التراث العربي والإسلامي مع ما طرحه بن نبي من تحول الثورة إلى لا ثورة عندما تفقد روحها، وهذا ما حدث أو أُحدث للثورة الجزائرية التي حُرفت عن مسارها بالمساس بخمائر روحها، إلا أن الداء صنفه بن نبي ضمن العلل العضوية لا الأخطاء البريئة أو الواقعة عن حسن نية بتعبير بن خدة .

مع أن بن نبي يشيد بالثورة الجزائرية وما قام به الشعب الجزائري بثورة مجيدة إلا أنها لم تكن خالية من الأخطاء في اطرادها الثوري واصل بن نبي في شرحه بأنه لا يعيب الخطأ البريء الذي يتولى الزمن علاجه ولكن الأصعب هو الخطأ العضوي الذي يفرزه المجتمع أو يحقنه به من الأجنبي، وضرب مثال عن ذلك الرجل الذي كان من أركان جمعية العلماء يستولي على قصر، كان يسكنه أحد ولاة العهد البائد ليؤجر مسكنه، مثال آخر عن أحد قادة الحركة النقابية الذي يقترض بعض الملايين من الفرنكات القديمة

[1]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص110.

[2]- المرجع نفسه، ص110.

من شركة بترول ليبني فيلا فخمة لا ليسكنها ولكن ليؤجرها إلى سفارة أجنبية، هذه الأخطاء دليل على هبوط في الخط الثوري ولا يصلحها الزمان بل ينبغي أن تمحوها الثورة[1].

بهذا ظهرت بوادر مشكلة عالم الأشخاص في التوافق بين الإنسان العامة والإنسان السلطة وتولد عنه مشكلة الصراع في عالم الأفكار والتوظيف الخطأ لفكرة المنظومة الثورية في التراب الجزائري في الزمن ما بعد جويلية 1962 إلى يومنا هذا،من أجل ذلك اقترح بن نبي في مرحلة ما بعد الثورة الجزائرية تأسيس علم الاجتماع الخاص بمرحلة ما بعد الاستقلال ليكون بين أيدي من يشرف على أجهزة الدولة أداة رقابة لا ينفصل عن جهاز التخطيط[2].

دعا مالك بن نبي رجال الثورة إلى تصفية مشاكل الاستقلال الطوباوية الخيالية المتمثلة في التخاذل والتراخي، كما لو كان يتعين على الاستقلال أن يحل جميع مشكلاتنا بطريقة آلية للعمل والتفكير الجدي في مشاكل البلاد على ضوء إدراكنا لكون مشاكل القائمة في مرحلة ما بعد الاستقلال إنما هي مشاكل البنية القاعدية، وعنى بها مالك بن نبي مشاكل الإنسان والتراب والزمن، وأضاف إليها مشكلة الإيديولوجية[3].

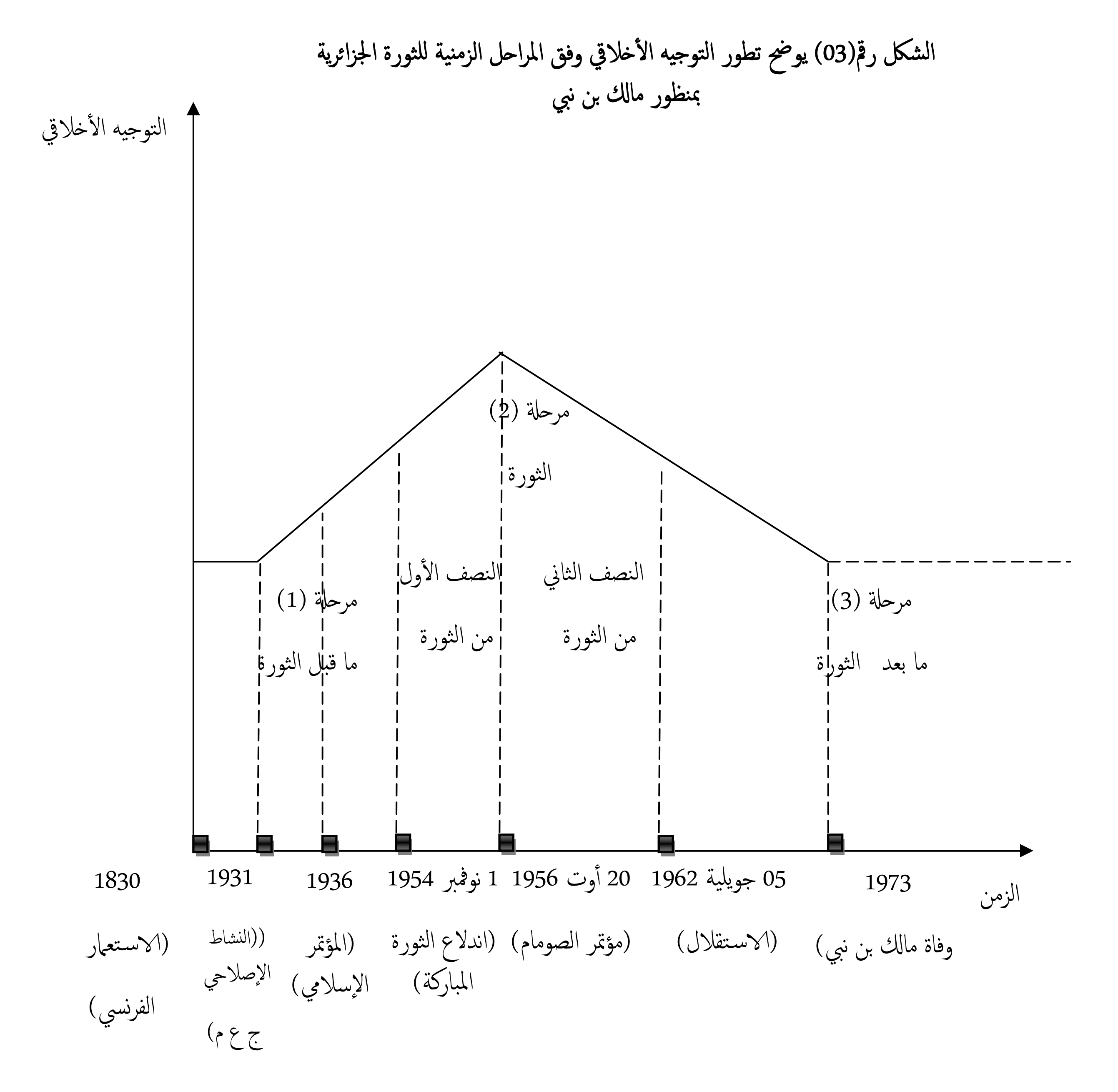
---

[1]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص ص 18-19.

[2]- المصدر نفسه، ص41.

[3]- عبد اللطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص169.

الشكل رقم(03) يوضح تطور التوجيه الأخلاقي وفق المراحل الزمنية للثورة الجزائرية بمنظور مالك بن نبي



المصدر: من إعداد الباحثة

2- مؤشر الذوق الجمالي:

إن مستويات العلاقة بين الفن والثورة متداخلة ومتشابكة، فقد يسبق الفن الثورة فيمهد لها ويحرض عليها ويسعى إلى خلقها، وقد تسبق الثورة الفن فتمده من حوادثها ووحيها وقيما ما يجعله يغرف من ينبوعها، وقد يلتحم الفن بالثورة فيواكبها ويكون صوتها وصداها، ومهما تباينت مستويات العلاقة فإن الفن الأصيل لابد وأن يكون لسان الثورة ووسيلة هامة من وسائلها إذ لا فرق بين فاعلية الرصاصة وفاعلية الكلمة، ولأن مالك بن نبي لا يغفل الجمع بين التوجيه الأخلاقي والذوق الجمالي في بناء أو تجديد

حضارة ما بل وأن تحقيق أولوية واحد منها يرسم اتجاه حضارة ويميزها عن غيرها، كان من لأجدر أن نبحث في ما تميزت به المنظومة الثورية الجزائرية من بُعد فني وذوق جمالي.

دعمت الثورة الجزائرية الإنتاج الفني بإنشاء الفرقة المسرحية وصعود ممثلين ارتبطوا بالفكر الثوري وظهور مسرحيات جديدة تتبنى القضية الجزائرية على المستوى الوطني والعربي والعالمي، وقد حدث مثل ذلك في الموسيقى والسينما والتصوير والخطاطة، وفيما يلي نورد بعض الفنون باعتبارها متغيرات تحليل مؤشر الذوق الجمالي في المنظومة الثورية الجزائرية:[1].

- **المسرح**: مع النهضة الإصلاحية التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ابتداء من عام 1931 تأسست جمعيات وفتحت مدارس وأندية، وبدأ الفن يسترد أنفاسه حيث تأسست في عام 1934 جمعية الشبيبة الإسلامية بمدينة المدية وفي سنة 1936 أسس محمد اسطنبولي جمعية هلال الرياضية و في سنة 1940 أسست فرقة تمثيلية موسيقية أطلق عليها اسم فرقة رضا باي وفي عام 1940 أسس مصطفى كاتب فرقة المسرح الجزائري، ثم أعاد تأسيسها سنة 1946 وضمت نخبة من محبي الفن المسرحي وهي الفرقة نفسها التي تحمل مشعل الثورة تحت اسم فرقة جبهة التحرير الوطني التي تأسس بالمنفى بتونس سنة 1958 بقيادة مصطفى كاتب وكانت تضم خمس وثلاثين عضوا موزعين على قسمين قسم للمسرح وآخر للفنون الغنائية والرقص الشعبي، وهناك فرقة هواة المسرح العربي الجزائري التي أسسها محمد الطاهر فضلاء والتي اتخذت من اللغة العربية الفصحى أساسا لأعمالها المسرحية وساهم بها في نشر الثقافة العربية عبر القطر الجزائري[2].

فعلاقة الثورة بالمسرح عريقة وقديمة نمت وتطورت وأصبحت الثورة إحدى اتجاهاته وألوانه الفنية، يلقي إقبالا ومكانة بين جماليات الإبداع، فلم يستطع المسرح الاستغناء عن الأحداث الثورية فهي مصدر يسلتهم مادته منها[3].

---

[1] - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص327.

[2] - طارق ثابت، "الثورة التحريرية في الكتابات المسرحية، مصرع الطغاة لعبد الله ركيبي أنموذجا"، **مجلة كلية الآداب** ، أم البواقي، الجزائر، ص3.

[3] - محمد الحمامصي ، شنه سليم: **للمسرح الجزائري دور مهم في تعبئة الجماهير**،نشر يوم 2018/10/05 اطلع عليه 2 مارس 2020 سا 21:00، https://middle-east-online.com

أصبحت الثورة المحور الأساسي الذي التف حوله كل الكتاب المسرحيين، على الغرم من نشاط الأجهزة القمعية للسلطة الاستعمارية في الجزائر، لأن الهدف من العروض المسرحية هو نشر الوعي بين الأهالي والدعوة إلى حماية الثورة ورعايتها والالتفاف حولها وقد ظهر فنانون متميزون ساندوا الثورة التحريرية كحسن الحسني والطيب أبو الحسن الذين أنشئا فرقا مسرحية حتى في المعتقلات ونشط فيها رجال المسرح السجناء، وبعض الفنانين التحقوا بصفوف جيش التحرير في الجبال فأنشأوا فرقا مسرحية تكفلت بدورها تقديم عروض مسرحية للمجاهدين وتسليتهم[1]، يقول عبد الحليم رايس :"إن المسرح بالنسبة لنا يمثل إطار كفاح، لأن المسرح الجزائري مسرح ملتزم يعمل في صميم الثورة، وإننا نمثل مسرحا شعبيا يعيش في حالة حرب، ومن الطبيعي بالنسبة لنا نحن كفانين أن نفكر وأن نفعل كمناضلين، وفي هذه المرحلة من الكفاح الوطني، فإن مسرحنا الواقعي يجب أن يكون مسرح جبهة التحرير الوطني، إننا نترجم عبره واقع شعب جزائري"[2]، وعلى سبيل المثال لا الحصر نشير إلى بعض المسرحيات وهي مسرحيات كتبت وعرضت بان الثورة التحريرية:

- **مسرحية الجثة المطوقة:** لكاتب ياسين والتي نشرت في مجلة (أسبريesprit) الفرنسية في ديسمبر 1954 وجانفي 1955 وقد عرضت بمسرح موليير في بروكسل يومي 25 و26 نوفمبر 1958 ثم بباريس في أفريل 1959 ومن خلال هذه المسرحية التي تعد من بواكير المسرحيات التي تناولت الثورة الجزائرية نجد كاتب ياسين وقد كشف أمام الرأي العام العالمي حقيقة مأساة الثورة الجزائرية، لقد تغنى بالثورة والجزائر ووصف حرب الإبادة التي شنتها فرنسا وعبر عن آلام وأمال الشعب بقوة[3].
- **مسرحية أبناء القصبة**:لعبد الحليم رايس تروي أحداث واقعية في حي القصبة بالعاصمة سنة 1965 وبداية 1957.
- **مسرحية التراب** :لأبو العيد دودو وهي مسرحية أدبية نضالية ألفها الكاتب في السنة الأولى من الثورة طبعت سنة 1968، فكرتها عميقة تدور حول الصراع بين الوطنية والحب والتضحية، ما يلفت النظر في

[1] - طارق ثابت، مرجع سابق، ص5.

[2] - صالح لمباركة، **المسرح في الجزائر دراسة موضوعاتية فنية** ،(الجزائر: دار الهدى ،2005)، ص37.

[3] - حسين ثليلاني: **الثورة الجزائرية في المسرح الجزائري والعربي والعالمي**، 2019/12/2،https://manifest.univ-ouargla.dz /

هذه المسرحية عنوانها التراب والرمز هنا هي الأرض والوطن ويرمز التراب إلى أقصى درجات الوطن والتمسك بتربته، وهو يعني بعبارة أوضح الأرض التي ولد فيها الإنسان الجزائري[1].

● **مسرحية الباب الأخير**:للأشرف مصطفى وهي تعد أول نص مسرحي جزائري نشر بتونس عن الثورة الجزائرية صدر بمجلة الفكر خلال شهر جويلية 1957 وهذا النص كتب أصلا بالفرنسية وأرسل به مؤلفه إلى هذه المجلة من سجن "لاسانتي" بباريس حيث كان معتقلا مع جملة زعماء الثورة التحريرية[2].

● **مسرحية حنين إلى الجبل**: للخرفي صالح وهي مسرحية مقاومة، مزجت بين بلاغة النثر وسحر الشعر تضحيات وبطولات الشعب الجزائري وكتبت حسب إفادة صاحبها سنة 1957 وعرضت ضمن النشاط المسرحي للطلبة الجزائريين بتونس.

- **الموسيقى والغناء**:تعتبر الأغنية الشعبية الثورية شكلا من أشكال التعبير التي جادت بها قرائح من الفئات الشعبية المسحوقة، لتصور لنا ببراعة فريدة ما كابده المواطن من مصاعب وآلام، وقد ساهمت في بلورة الفكر الثوري وعبرت عن المواقف السياسية النضالية لدى الشعب وسعت إلى ترسيخ الهوية الوطنية للفرد، وقد شارك كل من الرجل والمرأة من خلال أغاني الثورة التحريرية حيث تجدرت الروح الجماعية لدى المواطنين الذين قاوموا العدو كرجل واحد من دخوله تراب الجزائر[3].

فالأغنية الثورية هي وثيقة تاريخية شفوية أرخت لأحداث مختلفة علاوة على وظيفتها الإعلامية لتحسيس الجماهير الشعبية حول الكفاح المسلح و إطلاع الشعب ببطولات جيش التحرير الوطني فنصوص فترة حرب التحرير اعتبرها الباحثون في الأغنية الشعبية وثائق تسجيلية أي أنها عبارة عن بيانات عسكرية وسياسية واجتماعية[4]، علاوة على ما تميزت به الأغنية الثورية من كلام مشفر يحمل دلالات ومعاني كثيرة حيث كانت اللغة الأكثر ثقة وتواصلا بين المجاهدين فأغلب الرسائل الثورية كانت تصل عبر الأغنية، وترسيخ الروح الوطنية تمتعت بالذوق الفني الجميل واللحن العذب ودليل ذلك، ما

---

[1]- طارق ثابت، مرجع سابق، ص 7.

[2]- ـــــــ، **تجربة المسرح الجزائري من الإرهاص بالمقاومة إلى الالتزام بالثورة**،نشر يوم 2012/07/18، اطلع عليه 06 /2020/11سا 14:49 /http://elraaed.com/ara/news

[3]- عبد اللطيف حني، "دور الأغنية الشعبية الثورية في بناء الهوية الوطنية دراسة سوسيولوجية بمنطقة الطارف".**مجلة الذاكرة**، العدد1،م4، جامعة ورقلة، الجزائر.

[4]- عبد اللطيف حني، المرجع السابق.

روته الأسيرة الطالبة "ميشلين كوميس" والتي وقعت في الأسر في جويلية 1957 إذ تقول :" قبل النوم قدمت لي القهوة وسمعت شيئا من الموسيقى الجيدة ثم قضيت ليلة هادئة .."[1].

- **الرسم والمعارض الفنية** :كان الفن أثناء الاستعمار مقتصرا على طبقة معينة مكونة من أبناء المعمرين، ولم يكن للجزائر المكونات اللازمة لممارسة هذا الفن، وأغلب الفنانين الذين وجدوا أثناء الثورة تكونوا بوسائل خاصة، في خضم هذه الأوضاع يبرز الفنان الجزائري محمد راسم الذي استطاع أن يفرض نفسه وفنه ويبتكر فنا جزائريا إسلاميا، ويجاهر بلوحاته عن تعلقه بوطنه داعيا ومبشرا بالثورة، تجسد ذلك في لوحاته المختلفة مثل لوحة معركة بين الأسطول الإسلامي والأسطول المسيحي، ويدعو إلى ذلك في عبارات مختلفة نجدها مكتوبة على العلم المرفرف أو في إطار اللوحة، أو في زاوية سرية في اللوحة.ومن هذه العبارات نستطيع أن نقرأ "الجنة تحت ظلال السيوف"،"الحرية ثمرة الصبر والثبات والشجاعة" "نصر من الله وفتح قريب" . كما يمكننا الاستشهاد هنا بلوحات الفنان فارس بوخاتم الذي تعلم فن الرسم وهو جندي في صفوف جيش التحرير، لوحاته معبرة عن الأحداث المختلفة للثورة وعن الآلام التي ذاقها الشعب الجزائري على يد المستعمر كرسمه لواقعة ساقية سيدي يوسف، كما رسم اللاجئين وعبر عن آلامهم ومن ثم العودة وفرحة اللقاء وغيرهما من أمثال الفنان اسياخم وعبد القادر هوامل وإبراهيم مردوخ، إسماعيل صمصوم، محمد عويس وعبد العزيز رمضان والمقام هنا لا يتيح لنا ذكر كل الأسماء و لكن القصد هو إيضاح ما تميزت به فكرة المنظومة الثورية من اهتمام بالبعد الجمالي الفني...

- **النثر والشعر:** يعتبر الدور الذي قدمه أدباء النشر والشعر الجزائريين كمفدي زكرياء، ومحمد ديب، محمد العيد آل خليفة، أحمد رضا حوحو وغيرهم، البساط الذي حرك شعوب العالم الحر ليكتبوا عن مآسي الجزائريين، وعن ضرورة تقديم المساعدة لهم من جهة، ومن جهة أظهرت للعالم أن الشعب الجزائري له قيم ومبادئ وتاريخ وه لا يمكن طمسه ولو استخدمت أقوى العتاد والعدة[2].

تعد المقالة هي الفن الأدبي المميز للحركة الأدبية في الجزائر، ربما أكثر من الشعر،ومن أبرز من تخصص في المقالة الأدبية هو البشير الإبراهيمي، ومن أبرز من تفنن في المقالة السياسية هو أحمد توفيق المدني، وأشهر من كتب في المقالة الدينية هو أحمد سحنون، وأحسن من عبر بالمقالة الاجتماعية هو

---

[1]- عبد المجيد فضة، مرجع سابق، ص251.

[2]- عبد الله خي، "دور الأدباء الجزائريين في الثورة التحريرية من خلال مجلة دعاة الحق المغربية 1957-1962"، **مجلة الحقيقة** ، مجلد10، عدد17، ص36.

باعزيز بن عمر وحمزة بوكوشة وأحمد رضا حوحو والحفناوي في المقالة الأدبية وميدانهم غالبا هو جريدة البصائر[1]، كما ذاع صيت الطاهر وطار في القصة والرواية الذي قطع بهذا الفن الجسر الصعب وقد نضجتا على يديه حتى تفوق إنتاجه في هذا الميدان على إتاج معاصريه حتى المكتوب باللغة الفرنسية[2]، وهناك الكثير من الأسماء التي سجلت اسمها في الفن الإبداعي وترسيخ القيم الجمالي للمنظومة الثورية غير أن المجال لا يسع إلى تصنيفها وذكرها كلها ، نكتفي بهذا القدر لنقدم أمثلة دالة علة أن الثورة الجزائرية أولت الفن ومساحة الذوق مبلغا هاما في مسيرتها في الموازاة مع القيم الأخلاقية.

ثالثا- مالك بن نبي أنموذجا عن الإنسان الجزائري في المعادلة الجزائرية (دوره وحضوره في المنظومة الثورية):

يُعتبَرُ مالك بن نبي الإنسان الجزائري واحدا من نخبة هذا المجتمع على هذا التراب عايش زمن الثورة وما قبلها وما بعدها، فإن كان مُنَظِرًا في التجارب التي رأينها سابقا من التجربة الصينية إلى التجربة الإندونيسية فإنه يُعد في التجربة الجزائرية جزءا من معادلة تركيب حضارتها، وإن كان مُؤَلِّفًا للمعادلة الحضارية عامة،ففي التجربة الجزائرية هو موضوعها من أجل ذلك أردنا البحث في عنصر هذا الإنسان الجزائري الذي عرف العامة والنخبة والسلطة معا، ليكون أنموذجا في تحليل فكرة المنظومة الثورية بتطبيق منهجه على شخصه، وكأننا نقرأ مالك بن نبي بمالك بن نبي .

لا يوجد أنسب ما نستهل به هذا الأنموذج من كلام بن نبي عن نفسه في قوله:" لماذا ولدت في الجزائر حتى أكون أحد إرهاصات النظام الجديد، وأُصبح إنسانا يواجه وحوش القابلية للاستعمار والاستعمار؟ لا أدري، وأنا مسلم مؤمن بالقدر ومتقبل للمصير الذي منحي الله خالقي الذي أعبده وأذكره، إني أدرك فقط مدى معاناة إنسان جاء قبل زمانه أو بعده، إني أعرض ببساطة أمورا أعرفها لأني عايشتها، رأيتها وسمعتها وتأملتها"[3].

كان لمالك بن نبي وهو يغادر فرنسا نهاية أفريل 1956 متوجها إلى القاهرة هدفان اثنان الأول أنه كان يسعى لنشر كتابه "فكرة الإفريقية الآسياوية" برعاية الرئيس نهرو، الذي كان على اتصال به بواسطة

1- عبد الله أبو قاسم، مرجع سابق، ص441.

2- المرجع نفسه، ص483.

3- مالك بن نبي، **العفن مذكرات،**مصدر سابق، ص14.

سفير الهند في مصر، أما الهدف الثاني فيتمثل في الاقتراح بأن يكون في خدمة الثورة الجزائرية التي كان يعتقد أنها مهددة من بعض الذين التحقوا بها حديثا بيد أن قادة الثورة في القاهرة لم يحسنوا استغلال مهاراته ككاتب وكمحاضر[1]. إذ طالما راود مالك بن نبي مشروع كتابة تاريخ الثورة الجزائرية عن طريق المشاهدة، وهي أمنية حال دونها الصمم الذي أصاب بعض الآذان التي تجاهلت طلبه الشفاهي والكتابي[2].

عند وصوله إلى القاهرة، حظي بن نبي باستقبال جيد في مقر ممثلية جبهة التحرير بالقاهرة من طرف أحمد بن بلة ومحمد خيدر، أما الدكتور لامين دباغين فقد أعرض عنه، وكان الأولان في القاهرة منذ 1952 حيث كانا يمثلان رفقة آيت أحمد والشادلي مكي الوفد الخارجي لحزب PPA-MTLD * أما لامين دباغين فكان الرجل الثاني في حزب مصالي الحاج، إذ تم تعيينه من طرف عبان رمضان على رأس ممثلية جبهة التحرير[3]، فعلاقته مع أعضاء الوفد الممثل للثورة انتابتها فترات هدوء وفترات اضطراب، إذ كانت طيبة مع بعضهم لكنها سيئة مع أولئك الذين يريدون إخضاعه لأوامرهم، ذلك أنه كان مقتنعا بأنه حر كل الحرية في التعبير بلسان المثقف الذي لا يختلف اثنان حول مكانته إذ انتهى به الأمر إلى الشكوى في رسالة إلى صديقه صالح بن ساعي من "النية المبينة والشديدة التي أبعدتني عن كل ما يتعلق بالثورة، وكأنها تريد أن تضع حجابا حاجزا بين الأفكار التي ناضلت من أجلها وبين الضمير الجزائري"[4].

في 4 جويلية1956 عبر مالك بن نبي مجددا عن رغبته في خدمة الثورة في لقاء جمعه مع أحمد بن بلة، إلا أنه حين أدرك أن طلبه لم يلقى صدى فلم يكتفي بعرضه الشفاهي وجه رسالة إلى السادة أعضاء وفد جبهة التحرير بتاريخ الفاتح من سبتمبر1956 ذكرهم فيها بأنه حضر إلى القاهرة من أجل نشر مؤلفات تخدم الثورة الجزائرية وعلى رأسها الفكرة الإفريقة-الأسياوية التي تستطيع أن توجه الكفاح في الداخل وتقوم بالدعاية له في الخارج، وطلب ممن يهمه الأمر أن يساهم في نشره، أما الواجب الثاني الذي حضر من أجله إلى القاهرة فهو يتعلق بشخصه كجزائري ساهم في الكفاح ضد الاستعمار منذ ربع قرن، ويأتي كي يواصل

---

[1]- مالك بن نبي، **شهادات حول ثورة التحرير**، (الجزائر:عالم الأفكار،2010)، ص7.

[2]- مالك بن نبي، **في مهب المعركة،** مصدر سابق، ص ص 104-106.

*حزب الشعب الجزائري.

[3]- نور الدين بوكروح ، **جوهر فكر مالك بن نبي**،ج1، مرجع سابق،ص101.

[4]- المرجع نفسه ، ص101.

الكفاح تحت راية الثورة الجزائرية واقترح على قادة الثورة أن يرسلوه داخل الجزائر كممرض عسكري في جبهة الجهاد ليتمكن من كتابة تاريخ الثورة عن طريق المشاهدة[1].

هذه الدلائل وغيرها تقدم تكذيبا للذين ما يزالون يَلُومُونَ بن نبي ويعتبرونه أنه حبيس بُرجه العاجي وأنه لم يشارك بفعالية في الثورة، بل إن من أنواع التضليل التي مارسها الاستعمار مع الجماهير بعد أن شعر بأنها بدأت تتخلى عن أكاذيب الأحزاب، استعمال عناصر مدسوسة في صفوف الطلبة، ومنها إشاعة أن بن نبي رجل انعزل عن الثورة ولم يساهم فيها بشيء. بل إن بن نبي كان وهو في باريس يتعرض إلى نوع آخر من الاستعمار ألا وهو الصراع الفكري الذي سلطه عليه "ماسينيون" استعمار لم يدرك كنهه رجال المقاومة داخل الوطن، وفي ذلك قال مالك بن نبي: " آه كم أفهم الآن كيف أن هواة على شاكلة فرحات عباس لا يدركون مرامي الاستعمار الذي يتحدثون عنه، يجب أن يواجه المرء الوحش عن قرب وجها لوجه وأن يحس بقبضته الخانقة، يجب أن يفتن في مصيره وفي عمقه ليدرك ما معنى الاستعمار، كيف السبيل لإفهام هواة "البوليتيك" الانديجين، الدقائق الأليمة لإنسان يطالع من صحيفة المساء عروض التشغيل اليدوي، وكيف يتفادى عنوة المناصب والأعمال التي تناسب كفاءته وتتماشى وذوقه لعلمه بعدم جدوى التقدم لها باعتبارها مجالات محرمة عليه، فتبقى له الأشغال المذلة ...إن هذا هو جوهر الاستعمار الذي يحط من الإنسان ذي القيمة إلى آخر حد، حتى يفقده بقيمته وهذا هو هدفه "[2].

في 17 جوان 1957 قام بن نبي بإصدار مطوية تحت عنوان النجدة للجزائر (sos Algérie) يندد فيها بممارسة التعذيب والتقتيل الجماعي للجزائريين ذاكرا أن عدد القتلى بلغ نصف المليون، ويذكر هيئة الأمم المتحدة بمسؤولياتها إزاء المأساة الجزائرية كما يطالب بإيفاد لجنة تحقيق دولية لوضع حد لسياسة الإبادة التي تنتجها قوات الجيش الفرنسي وهو يدعو العالم كله للتظاهر بقوله:" فهل فهمتهم يا أحبار الحكمة الدولية عندما أوصيتهم بكل رزانة الحكومة الفرنسية أن تجد حلا ديمقراطيا للمشكلة، هل فهمتم الآن لماذا بلغ عدد المعذبين الذين وُوروا الثرى نصف مليون، ولماذا هجر نصف مليون أخر من المشردين نحو تونس والمغرب؟"[3] إلا أن الوفد الخارجي لجبهة التحرير سارع بمنع نشر هذه المطوية بواسطة أجهزته بحجة أنها ليست وثيقة رسمية وعند هذا طفح الكيل فأرسل مالك بن نبي برسالة إلى لامين دباغين في جويلية

[1]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص313.

[2]- مالك بن نبي، **العفن**، مصدر سابق، ص ص 135-136.

[3]- مالك بن نبي، **شهادات حول ثورة التحرير**، مصدر سابق، ص37.

1957 جاء في ختامها :"إن الضغوطات التي أدت إلى القضاء على بن بولعيد وزيغود والشيخ العربي تبسي هي نفسها التي مورست في حقي كي أبقى خارج الثورة، ونظرا لعجزهم عن القضاء عليّ عمدوا إلى إخمادي"[1].

وفي حادثة أخرى ذكرها بن نبي في رسالة إلى سعادة ممثل جمعية الإسلام- التي يدرك يقينا أنها جمعية مخابرات أمريكية تترصد له كما فعل زميلهم في باريس-* يتحسر على عدم استطاعته المشاركة في المؤتمر الإفريقي الأسيوي المنعقد بالقاهرة كي لا يُمَثِّلَ فيه مُؤَلِّف كتاب الفكرة الأفروأسيوية الجزائر كما كان يجب أن يقع ذلك لو كان الوضع طبيعيا، فكان ذلك المسلك الوحيد لمنع دخول الكتاب إلى ذلك المؤتمر، باعتباره التعبير الذهبي عن الفكرة الكبيرة التي ولدت في باندونج، وهو يلوم في ذلك القيادة الثورية التي حرمته من المشاركة، وفي 12 جانفي 1958 كتب لهم رسالة بنبرة انتقامية كي يخبرهم أنه شارك في أشغال المؤتمر رغما عنهم لا كجزائري، بل بدعوة خاصة من أنور السادات رئيس الدورة و هو الأمر الذي آلمه وعبّر عنه بقوله:"هكذا إذا سادتي ممثلي جبهة التحرير في الخارج يحلو لكم ألا يمثل مؤلف النزعة الأفروآسيوية الجزائر في أي نقاش، إنكم لم تكلفوا أنفسكم حتى عناء استشارة احترافية حول صياغة العرض الذي تلوتموه في الجمعية العامة بخصوص الوضع في الجزائر ... لقد بذلتم أقصى ما تستطيعون لإبعاد مؤلف النزعة الأفروآسيوية عن منبر الشعوب الأفروأسياوية ..أرجو منكم أن تكفوا من الآن عن صرف الإعانة المالية الشهرية التي كنتم تصرفونها لي، ذلك أني لا أريد أن تتخذوها دليلا على مشاركتي وسكوتي عن وضعية تبدو لي غير عادية "[2]، وكان لامين دباغين، وبن خدة وأحمد توفيق المدني أكبر المصرين على عزله وإبعاده عن كل شؤون الثورة وقد صرح بن نبي لقد صرت ومنذ عامين كرصيد مجمد في حساب بنكي "[3].

آثر بن نبي أن يبقى بعيدا عن المعركة الضارية التي كانت تجري في قيادة الثورة بين الداخل والخارج، أي بين الساسة والعسكريين فالشخصيات والتيارات السياسية التي تعرف عليها في الجزائر وانتقدها التقت

---

[1]- نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص107.

* يقصد المستشار الفرنسي لويس ماسنيون .

[2]- مالك بن نبي، **الاستعمار يلجأ إلى الإغتيال بوسائل العلم**،(الجزائر:عالم الأفكار،2016)، ص18.

[3]- نور الدين بوكروح، مرجع سابق ، ص108.

في القاهرة ومعها تلك الأفكار المسبقة التي تنظر بها إليه، أما من جهته فإنه لم يتوقف عن شن حرب ضروس ضدهم، ناعتا إياهم بالزعماء الأقزام والثلة المخيفة بل نعتهم حتى بشرذمة الأشرار[1].

يذهب رابح لونيسي في اعتقاده أن الأسباب العميقة في رفض بن نبي من القيادات الثورية أنه غير حركي وعملي مثل الكثير من المثقفين التنظيرين، كما خشيت القيادة من سعيه للسيطرة عليها، فبن نبي طموح جدا ليس للقيادة المباشرة، بل للتحول إلى المنظِّرِ والمُوَجِّهِ، وكان مهووسا بوضع أفكاره موضع التنفيذ لدرجة أنه كان يقترب من أي سلطة تحقق له هذا الهدف، فمثلا لم يعد إلى الجزائر مباشرة بعد استرجاع الاستقلال، وفَضَّلَ البقاء في ليبيا لعل نظام الملك السنوسي يعطي له فرصة لتنفيذ أفكاره[2] .

رغم السببين الذين استشهدا بهما رابح لونيسي إلا أن الواضح أن تركيبتهما فيها من التناقض وعدم الانسجام ما فيها، فكيف بالإنسان الذي يوصف بأنه غير حركي وغير عملي يسعى إلى توظيف فكره عن طريق العمل والممارسة وتفعيله في النظام السياسي ورؤيته يتحقق ؟! علاوة على ذلك أن تركيبة بن نبي العقلية العلمية هي عملية حركية إلى أبعد الحدود فهو مهندس كهرباء ورجل ميكانيك قبل أن يكون مثقفا مفكرا نستشهد في هذا المعنى بقول بن نبي واصفاً نفسه:" وكنت من ناحيتي، أقول لا أريد أن أشتغل بعد تحصيلي موظفا في إدارة، بل صاحب أعمال مستقبلا، سأبتدئ بالقدر الممكن فأصنع الإسمنت أو الصبغة أو العطور الفرنسية، وأحول مخلفات عيد الأضحى إلى أسمدة ...وأستمر في دراسة استخدام الحرارة الصحراوية لعلها تصبح طاقة مفيدة.."[3]، هذا من جهة ومن جهة أخرى عن التعليل برغبة مالك بن نبي بالتنظير للثورة الجزائرية فإن هذا الهدف لم يكن سريا أو طي الكتمان بل صرح به بن نبي للعلن في أولى لقاء له مع قادة الثورة، ولا عيب في ذلك البتة بل العكس تمام فإن أي ثورة تحريرية وجب التنظير لها إلا أن الثورة الجزائرية حُرمت من ذلك ضف إلى ذلك لو كان بن نبي يرى أن هذا السبب سيمنعه من الالتحاق بصفوف جبهة التحرير لجعله في قرارة نفسه ولم يبده لهم.

وفي رد لمعمر حبار على رابح لونيسي يقول:"يعترف الأستاذ لونيسي أن بن نبي حين اقترب من بن بلة سنة 1963 لم يكن لأجل السلطة، بل لتحقيق أفكاره عبر بن بلة ثم يعاتبه وكأن سعي الكاتب

---

[1]- نور الدين بوكروح ، مرجع سابق، ص104.

[2]- رابح لونيسي مالك بن نبي والثورة الجزائرية تهميش و توظيف، **مجلة الحوار المتمدن الإليكترونية** ، العدد 5209، نشر يوم 30-06-2016، اطلع عليه ، 07-03-2019، سا:20:00، https://www.ahewar.org/debat

[3]- مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، مصدر سابق، ص299.

لتحقيق أفكاره جريمة في نظره مع العلم أنه من الطبيعي جدا أن يسعى الكاتب لتحقيق أفكاره حين تتاح له الفرصة، والذي تعمد الأستاذ لونيسي عدم ذكره، أن بن نبي لم يسعى لتحقيق أفكاره على حساب الجزائر، بل احترم الجزائر والثورة الجزائرية فلماذا يلام إذن وهو يحقق للجزائر سعادتها بتحقيق أفكاره والتي تخضع بدورها إلى النقد "[1].

لا أحد ينكر أن مالك بن نبي تعرض لنقد لاذع فشملت الخصومة شخصه وفكره، جراء طرحه لفكرة القابلية لاستعمار وقد انقسم المثقفون الجزائريون حولها إلى طائفتين: طائفة أساءت فهمها عن حسن نية باعتقادها أن صاحبها إنما قصد بها إعطاء مبرر للوجود الاستعماري فحاربت صاحبها أو اكتفت بمجرد رفضها أو رفض كل فكر مالك بن نبي، وطائفة معادية لأي فكر إسلامي دعت إلى محاربة صاحبها ومنعه من لعب أي دور مؤثر في الجزائر أثناء الثورة أو بعد الاستقلال وفي هذا يقول محمد الميلي: " يستخلص مالك بن نبي في كتاباته أن خلاص العالم الإسلامي يتمثل في تطويع تكنيك الغرب لروح الإسلام..وكان فكر بن نبي مدعوا لأن يلعب دورا معتبرا بعد الاستقلال، لكن هذا الدور كان محدودا بفعل عاملين: الأول هو نظريته عن قابلية الاستعمار التي استغلها أعداؤه ضده عندما جعلوها نوعا من التبرير للاستعمار والثاني الظرف الخاص الذي عرفته الجزائر بعد عام 1962 والذي تغلب فيه إغراءات التجديد ... وكذاك إغراءات التقليد للغرب وأنماطه الحياتية مما صرف النظر عن هضم عصارة الحضارة الغربية والاستفادة منها إلى أقصى حدا"[2].

ولأن بن نبي أدرك يقينا مخافة قادة الثورة من أطماعه السياسية وجه لهم رسالة ليوضح نيته قائلا: "سادتي في جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني في المغرب" كتب يقول:" لا بد لي أن أزيل الغموض حول فكرة قد توقعكم في الخطأ بشأني: فأنا لست مرشحا لأية مسؤولية رسمية في الدولة الجزائرية مسبقا"[3].

كما تناول بن نبي مرحلة الاستقلال وما ترتبت عنها بالنقد والتحليل فيقول:" إنه من المقتضيات الملحة أن نعيد التفكير في مشاكل البلاد على ضوء إدراكنا لكون المشاكل القائمة في مرحلة ما بعد الثورة

[1] - معمر حبار، **مالك بن نبي لماذا يحقد عليه رابح لونيسي**؟ نشر بموقع الحوار،21جوان2016، اطلع عليه يوم07-03-2019، سا 20:00، https://www.elhiwardz.com/featured/55436/

[2] - يوسف بواس، مرجع سابق، ص266.

[3] - نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص109.

إنما هي مشاكل البنية القاعدية، أعني مشاكل الإنسان والتراب والزمن وهي التي يجب أن تثار قبل غيرها، كما يجب أن نوجد القاسم المشترك لحلولها وهذا القاسم المشترك إنما يتمثل في المفهومية التي يجب أن تكوَن حلفا بين الأشخاص وفنا صياغيا تجاه الأشياء ومنهجا على صعيد الأفكار"[1] وهو ما غاب عن مرحلة ما بعد الثورة الجزائرية.

واكتفى بن نبي بأدائه دور الشاهد وعبر عن ذلك في شهادته من أجل مليون من الشهداء:"عندما نزلت القاهرة سنة 1956 لكي أضع قلمي وشخصي في خدمة الثورة، أبت الأقدار إلا أن تضعني منها موضع الشاهد لأسباب سأعلنها يوم يحاسب الشعب الجزائري كل فرد من الذين كانوا بالقاهرة في هذه الفترة عن أعماله، وعليه فمن واجبي أن أقوم بدور الشاهد بكل إدراك لمسؤوليتي في هذا الدور"[2].

مهما يكن محتوى مؤلفات بن نبي المنشورة، فإن مشاعره الحقيقية وآراءه حول الأحداث والرجال نجدها في مؤلفاته غير المنشورة وفي مذكراته ففي 18 ماي 1959 على الساعة الحادية عشر ليلا شرع في تحرير كتاب غير منشور تحت عنوان"تاريخ الثورة الجزائرية بمقاربة نقدية" وجاء في مقدمة الكتاب التي تضمنتها الصفحات الست الأولى "كانت الثورة الجزائرية بمثابة محك لاختبار شعب بأسره، وامتحان كل قيمه الإنسانية وكل شرائحه الاجتماعية، وقد أثبت هذا الامتحان نوعية القيم الشعبية بالجزائر لكنه كشف كذلك عن العيوب غير المعقولة لدى ما يمكن تسميته بالنخبة التي جردت من القيم الأخلاقية والفكرية التي هي من الصفات الملازمة لأي نخبة، إن الثورة الجزائرية هي بمثابة أمانة مقدسة بين أيد آثمة وغير مؤهلة والثورة الجزائرية إنجاز شعب بدون نخبة فالمؤرخ يجد في تاريخها كل الخلال الشعبية لكنه لن يجد أية فضيلة خاصة بالنخبة" إن تاريخ الجزائر في القرن العشرين مُختصر في هذه الأسطر بل إننا نجد فيها تفسيرا للمأساة التي عاشتها الجزائر في التسعينيات وحالة الهوان الذي تعيشه اليوم[3] .

تعد هذه بعضا من أهم الأحداث التاريخية والمواقف التي جمعت بين مالك بن نبي وقادة الثورة لم يكن الغرض منها في هذا المبحث بالذات الهدف التاريخي وحضور مالك بن نبي في الثورة الجزائرية وتفنيد من يتهمه بغير ذلك، بقدر ما كان الهدف هو البحث في فكرة المنظومة الثورية باعتبارها مركبا في معادلة

---

[1]- مالك بن نبي، **شهادات حول ثورة التحرير**، مصدر سابق، ص61.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 45-46.

[3]- نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص123.

التحرير الجزائرية، ليتضح أن الفكرة عند ولادتها كانت سليمة صحية صحيحة لكنها تعرضت لما يشوهها في مسارها بعد ذلك وهذا على مستوى عالم الأفكار أولا والذي ترجمه الصراع على مستوى عالم الأشخاص إذ يعد مالك بن نبي واحد من هؤلاء الوجوه.

فإن كان الظاهر للقارئ لمؤلفات بن نبي أنه ناقد ناقم على رموز الحركة الوطنية من الحكيم بن جلول، أعضاء جمعية العلماء المسلمين، مصالي الحاج،عبان رمضان، العربي التبسي، فرحات عباس لامين دباغين، كريم بلقاسم، بن خدة ...وغيرهم الكثيرين، فإن بن نبي كان ينظر إليهم بعين المفكر الناقدة لهدف تصحيح عالم الأفكار من وجهة نظره أولا وبعين الإنسان الناقمة أحيانا للدفاع عن ذاته ورأيه، فالعين الأولى موضوعية والعين الثانية ذاتية فهو البشري يتأرجح بين الصواب والزلل، فمجال الفكر شيء وصراع الكاتب مع محيطه الاجتماعي والسياسي شيء آخر، مصادمات مالك بن نبي مع زعماء الحركة الوطنية وقادة الثورة لا تزيد ولا تنقص من فكره البتة بل يعتمد عليها في تحليل العوالم الثلاثة ومدى تحقق التراكب بين عناصر الحضارة، وبدل أن تكون موضوع دراسة تكون منهج لدراستها، بعبارة أخرى حتى يتضح المعنى فإن هذه الوقائع التاريخية التي جمعت بن نبي مع المنظومة الثورية نُحولها من محل دراسة ظاهرة الثورة الجزائرية إلى أدوات في تحليل ظاهرة الثورة الجزائرية.

رابعا- استنتاجات تطبيق منهج مالك بن نبي على فكرة المنظومة الثورية الجزائرية:

1- حلل بن نبي الثورة الجزائرية تحليلا مستفيضا يمكن اعتباره فلسفة الثورة الجزائرية.

2- فهم مالك بن نبي الثورة الجزائية وحللها انطلاقا من تحليل النموذج الإسلامي للثورة المحمدية على الشرك والمشركين.

3- تسليم علماء العمائم "الزويعمات" "البوليتك" عطل قيام الثورة زمنيا.

4- حلت الأوثان محل الفكرة الثورية جعلها لا تسير بطاقة الفكرة بل بأهواء الشخص أو إمكانية الشيء.

5- العدو كان حذرا فطنا لأحداث الثورة لذا واجهها بالصراع الفكري الذي لم يدركه كثير من رجالات الثورة.

6- التحول في لغة الثورة كاستبدال كلمة الجندي بالمجاهد، والجهاد في سبيل الوطن بدل الجهاد في سبيل الله حول في إيديولوجيتها (المقصود:مخرجات مؤتمر الصومام).

7- التحول في إيديولوجية الثورة التحريرية تحول في مستوى أخلاقها و زج بها في اللاثورة.

8- الثورة الجزائرية صنعها الإنسان من العامة وبالأخص الفلاح لأنه آمن بفكرتها ولم تصنعها النخبة التي آمنت بالشخص الوثن.

9- قادة الثورة رفضوا النقد الثوري اعتقادا أن نقدها يفتح بابا لدخول الاستعمار ولكن ذلك خدم الاستعمار بالدرجة الأولى.

10- تصفية الاستعمار لا تتحقق بتصفيته من تراب الوطن فحسب بل من عقل المواطن

11- الصراع على السلطة عشية الاستقلال والتناحر على سدة الحكم هو استقلال طوباوي من احتلال أجنبي إلى احتلال جديد للجزائر.

12- اعتبر مالك بن نبي نفسه حُرم من التنظير للثورة الجزائرية، في حين أن فرانس فانون حول إلى منظر لها، إلا أنه لا يمكن أن يتبوأ هذا المقعد وهو الغريب عن الروح الجماعية التي فجرت الثورة.

13- هُمش مالك بن نبي عن منظومة الثورة الجزائرية باعتباره فكرة ثم غُيب كشخص.

14- قوة الثورة الجزائرية تتمثل في تمسكها بجذور الثورة الإسلامية التي تمدها بأصولها الإيديولوجية وإن اقتبست من الغير فنيات التغيير.

من خلال النماذج الإنمائية التي تعرضنا إليها في هذا الفصل التطبيقي، ومحاولة تحليل تجارب حضارية مختلفة ثم قراءتها وفق عناصر المعادلة الحضارية لمالك بن نبي، فإننا نخلص إلى شمولية هذا المشروع في ما يمكن تسميته بـ" عالمية الفقه الحضاري" ونقصد بهذا أن معالجة مالك بن نبي للظاهرة الحضارية لم تقتصر على العالم الإسلامي، بل توسعت لتشمل الدائرة العالمية، لأنه في هندسة أولى دعائم مشروعه انطلق من مبدأ يقيني وهو ثبات السنن الكونية وبالتالي خضوع كل الحضارات لقانون سنني واحد يحقق لها إما رفعة حضارتها وتطورها إلى أوج المنحى الحضاري أو إلى سقوطها واندثارها إلى أدنى المنحنى الحضاري، وهذا ما استطعنا الوصول إليه في النموذج الإيجابي من خلال التجربة الصينية، والنموذج الفاشل من خلال التجربة الإندونيسية، والنموذج المتذبذب في التجربة الجزائرية إذ أنها استطاعت تحقيق مكاسب الاستقلال السياسي من الاستعمار التقليدي بتفعيل عناصر معادلة حضارية وفق مركب فكرة دينية ثابتة، غير أنها فشلت في الحفاظ على مكتسبات هذا الاستقلال في تحقيق تنمية وطنية.

لكن تجدر الإشارة أن هذه النماذج ساهمت باكتشاف عناصر حضارية جديدة تضاف إلى المعادلة الحضارية البنابية، وهي التي أدت إلى الانتقال من المعادلات العامة إلى المعادلات التفصيلية، وهو ما سنتعرف عليه في الفصل الأخير.

الفصل الرابع:

مَأْسَسَة فكر مالك بن نبي وآفاق الهندسة الحضارية

المبحث الأول: التأسيس لما بعد بن نبي ورسم معالم البنابية الجديدة

المبحث الثاني: المشروع الحضاري الإسلامي بين القابلية للاستصغار واستعمار الأفكار

المبحث الثالث: الهندسة الحضارية رؤية جديدة لبناء الحضارة الإنسانية

يتطلب البحث في نصوص مالك بن نبي بذل جهوداً استثنائية تعتمد على أسلوب التمحيص والتفحيص في أصول الأفكار التي تتضمنها سلسلته "مُشكلات الحضارة"، ومن ثم تحديد طبيعة مناهجها وآفاقها وذلك للوقوف عند المتخفي والمسكوت عنه بين هذه الكتابات، ولفت النظر إلى مواقفها ومناهجها وتبيان صلاحيتها من عدمه في قراءة وتحليل المشروع الحضاري الإسلامي وآفاقه، ومن ثم بيان حجم الإفادة منها في التحليل واستخراج النتائج المتولدة عنها.

سؤال النقد والتجاوز الإيجابي ليس غايته الاستغناء عن ما قدمه السلف لأن الفكر الحضاري فكر تراكمي حلقي، ولكنه في ذات الوقت فكر نقدي تجديدي، فإذا غاب عنه الحفر والتنقيب بات فكرا اجترارا تكراريا، وهو الحال مع الفكر البنابي، فبن نبي قدم مداخل التجديد الحضاري وفق رؤيته وزمانه واليوم نحن مطالبون بتجديد هذه المداخل وفق المتطلبات الحضارية الآنية.

المبحث الأول: التأسيس لما بعد بن نبي ورسم معالم البنابية الجديدة

إن المطلع على أهم ما كُتب عن مالك بن نبي من منظور دعائي ومن منظور استثماري، سيكتشف بأن البنابية دخلت في نزعة دوغمائية ترفض كل محاولة لفتح هذا العقل على مساحات وميادين جديدة ومتنوعة، ويرجع السبب إلى التقديس الذي يكنه البنابيون لصاحب مشكلات الحضارة من جهة، وإلى الاعتقاد بأن أفكار بن نبي حكر على جماعة معينة نصبت نفسها لكي تتكلم باسمه من جهة أخرى[1] .

المطلب الأول: ضرورة النقد و حتمية المابعد

لعلّ أنسب ما نستهل به هذا المطلب خدمة للغرض المرجو منه هو الكلمة الأخيرة التي جاءت في وصية مالك بن نبي الأخيرة في سبتمبر 1973 أي قرابة شهر قبل وفاته إذ يقول فيها:" هذه هي الوصية نتواصى بها، وأشعر وأنا أتحدث إليكم بأني أوصيكم بشيء خطير، لأننا لا نراها بل نحن مشغولون بمشكلات أخرى، والقيادات الثقافية لا ترتفع لهذا المستوى، فهي لا زالت في محيط ضيق وإن ارتفعت أصبحت وحدوية تنادي بالوحدة العربية، نتواصى بهذه الحقيقة ونعمل بمقتضاها، وعلى كل واحد **أن يُصحح ما سمعه مني، ويكمل ما نقص في حديثي** لأنني اختصرت ولم أدخل في التفاصيل...ولقد كنت وصيت الشباب المسلم في كثير من البلدان بهذه الوصية ...والله يؤيدكم والسلام عليكم "[2].

وصية مالك بن نبي تنبع في روحها من الإرث الخلدوني الذي نهل منه مالك بن نبي، فسبقه بن خلدون بتدوينها في نهاية كتابه المقدمة بقوله:" ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا"[3].

وسواء أكان بن نبي ممتنا لابن خلدون في كثير من أفكاره، أم كان معنيا بالتعاطي مع هذه الفقرة التي أوردها بن خلدون، فأوحت لبن نبي بأن يكمل المسيرة الحضارية التي بدأها بن خلدون، غير أن بن نبي كانت له وجهة نظر أخرى تختلف عما أورده بن خلدون لا سيما حول الدولة، أي أن بن نبي بنظرته هذه

---

[1]- وحيد بن بوعزيز، **البنابية قراءة ما بعد كولونيالية، عن جدل الثقافة مقالات في الآخرية والكلونيالية والديكولونيالية**،(الجزائر:دار ميم للنشر،2018)،ص88 .

[2]- مالك بن نبي، **الوصية إما أن نتغير وإما أن نُغير** عن عبد القادر بوعرفة وآخرون، **تأملات في فكر مالك بن نبي**،(الجزائر:دار القدس العربي ،2014)،ص30.

[3]- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط9،(لبنان :دار الكتب العلمية،2006)،ج2، ص588.

لم يحص مسائل مقدمة بن خلدون، بل تعاطي معها بالتعيين والتنوع حسب الحقل الذي كان يشتغل بداخله[1] أي حقل إنتاج المعادلة الحضارية

الغاية من البحث في فكر التجاوز البنائي الإيجابي للفكر البنابي حتى يمكننا من تحقيق استمراريته كمشروع حضاري، لا مجرد تراث فكري يجتره بعض الباحثين في إطار دراسات أكاديمية تعيد نفسها المرة بعد الأخرى دون أن تحقق الأثر الذي رجاه مالك بن نبي نفسه، إن الدافع لذلك هو طرح التساؤل: إلى أي مدى يمكن لهذا الفكر أن يجيب عن مشكلات الحضارة في هذه اللحظة التاريخية من القرن الواحد والعشرين ؟[2] .

نعتقد بأن البنابية الجديدة لا يجب ربطها بالشخص، بل بالفكرة، فهي محاولة لا تريد العودة الصماء إلى ما كتب، بل تعمل على التجديد والإبداع فيما كتب وفكر، فلا ينبغي أن نحوله إلى صنم، بل نجعل من شخصه رأس مال رمزي،نستحضره عن وعي لنفكر من خلاله لا ليفكر لنا بمعنى أن لا نكتب كما كتب بن نبي أو نعيد ما كتبه، بل نكتب ما لم يكتبه أو ما جال في فكره وحالت ظروفه دون كتابته، وهو ما فعله بن نبي نفسه مع بن خلدون، هذا ما يحتم على الباحث في المشروع الحضاري بناء فكر نقدي ينظر من خارج الصندوق، ويحلق في بعض الأحيان ليحصل على نظرة الصقر، فتتسنى له الرؤية الشمولية الواسعة لأن الاقتراب كثيرا يجعل الرؤية غير واضحة .

إن تصليب البنابية فيما كتبه بن نبي يعد موقفا أونطولوجيا معاديا لجوهر أفكاره،حينما نقرأ بن نبي قراءة كرونولوجية نكتشف بأنه لا يفتأ في كل كتابة جديدة يغير بعض المفاهيم ويطور أخرى ويتراجع عن بعضها الآخر، يدل هذا الأمر على شيء مهم، لو استعرنا كلمات بن نبي لوجدنا عبارة تدل علي في مذكراته، إنها عبارة دائرة القلق، لقد عاش بن نبي حياة قلقة من الناحية الوجودية، كان يشعر دائما بأنه في عالم غير مستقر يتطلبه منه دائما الحيطة الحضارية والرغبة الدؤوبة في الوصول إلى بر الأمان[3]، لذا دعا مالك بن نبي في جل كتاباته إلى ضرورة إبداع بدائل فكرية ومناهج علمية مستقلة تتناسب مع البيئة الإسلامية بدل استيرادها كما هي من الغرب الأوروبي، ويلح على ضرورة الاستقلال الفكري في دراسة مشكلاتنا

---

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص 26.

[2]- البشير مقلاتي، **ما بعد مالك بن نبي نحو تجديد الخطاب الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين**،(الجزائر:مؤسسة الأصالة، 2019)، ص25.

[3]- وحيد بن بوعزيز ،مرجع سابق، ص88

الحضارية والاجتماعية[1]، وحتى نخرج من دائرة الوصف الخلدوني "ثم لم يأت من بعدهم إلا مقلد، وبليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال،ويحتذي منه المثال"[2].

إن الفكر الحديث لا يكون إلا نقدا، لا بمعنى أنه كلام على النقد ولكنه كلام به، كما يقول عبد الله العروي، ولا يعني ذلك إصدار أحكام اعتباطية معيارية، إن كل معرفة موضوعية ينبغي أن تتزاوج بين مستويين من التحليل، تحليل من جهة كونه نقدا لمعرفة مباشرة بالموضوع، وتحليل باعتباره استكشاف للموضوع باستراتيجيات معرفية أكثر ثراء ومتانة، وليس النقد بمصارعة إيديولوجية، النقد تطبيق للمنهج السالب لبيان أننا لا تعرف الكثير عما نعتقد أننا نعرفه تمام المعرفة، والاستكشاف ببيان شبكة مفهومية ومنهجية تتيح معرفة الشيء من زوايا مستويات أكثر عمقا[3].

وجب على الراسمين لمعالم البنابية الجديدة التداوي من أمراض النقد، وقد شخصها الناقد المصري إبراهيم عبد الرحمان أستاذ الأدب والنقد في قوله :"فيما يتصل بالنقد الجديد، فقد تنوعت اتجاهاته بتنوع الفلسفات والمذاهب الفنية، التي انتقلت إليه من الثقافات الغربية الحديثة، وعلى الرغم من خصوبة حركة النقد الجديد وكثرة ما خلفته من نصوص، وأرسته من أصول وقواعد في دراسة النصوص الأدبية وتفسيرها والكشف عن مقوماتها الجمالية، طوال أكثر من أربعين عاما على أيدي هؤلاء النقاد المثقفين في سائر أقطار العالم العربي، يمكننا تشخيصها في أربعة منها غلبت على الكتابات النقدية الكثيرة هي:العدوانية، المجاملة، الحساسية وسطحية الثقافة، مما يجعل هذه الكتابات تمثل حركة نقدية متخلفة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى"[4]، فلا العدوانية لشخص بن نبي أو تدنيس فكره ولا مجاملته والوقوف منه موقف الإجلال والتقديس، وكذا ما يسقط فيه كثير من الحساسية اتجاهه خاصة مع من عارض أفكارهم أو من ذوي الثقافة السطحية الذين لم يتعمقوا في لب طرحه، يستطيعون أن يفيدوا من كتابات مالك في تجديد المشروع الحضاري.

---

[1]- إبراهيم رضا، **مالك بن نبي وفلسفة الحضارة الإسلامية**، من موقع إسلام أون لاين اطلع عليه في 2021/03/03، الساعة:16:00 https://islamonline-net.cdn

[2]- عبد الرحمان ابن خلون، مرجع سابق، ص5.

[3]- البشير قلاتي، مرجع سابق، ص21.

[4]- زكي ميلاد، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية نقدية**،(دمشق:دار الفكر،1998)، ص137

لتحقيق فكر نقدي حقيقي لا بد من تناول أي مشروع فكري، وخاصة في الفكر الحضاري من خارجه، ليقترب الباحث من الحقيقة، رغبة في تجاوز كثير من المآزق الفكرية، التي تجبرنا على إعادة قراءة الكثير من الأفكار، رغبة في توجيه المسار وتجديد الطريق، على ضوء معطيات الواقع والتحديات الجديدة ونحن على أعتاب نهاية الربع الأول من القرن الواحد والعشرين[1] .

كل تحليلات بن نبي أساسها المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت، إذا يفترض ممن يقف على مشروع بن نبي ألا ينطلق من تحليلاته وتفريعاتها وإلا بقي سجينا لها، إذ تكاد تكون نسقا مغلقا فلا يُؤتى بالجديد عليها وتكون شروحات من جاء بعد بن نبي تقليدا رديئا لا يعكس جودة أعماله و لهذا فإن القراءة الصحيحة لفكره هي التي تنطلق من المعادلة الحضارية التي أوجدها أي من الأصل لا الفروع هذه المعادلة هي من تحتاج التعدد والتجدد، فالتعدد هنا ليس هو تحليلات بن نبي نفسها بل التعدد هو الإضافة إلى عناصر المعادلة الحضارية[2].

يذهب عبد القادر بوعرفة إلى الرأي ذاته فيقول:" ...نحن لا ننكر أو نقلل من فاعلية تلك المعادلات العامة التي قدمها بن نبي ولكننا نقول إنها تأتي في سياق إجرائي فقط، ولا نعتبرها قانونا كونيا، ومن جهة أخرى إن بناء الإنسان الشاهد لا يتم دفعة واحدة ولا بالكيفية نفسها، فالحضارة تتأسس على الثلة ثم الكثرة، فإعداد المسلم بصورة عامة يحتاج إلى المعادلة السالفة، لكونها تساعدنا على ربط المسلم بأركان الحضارة، التراب والوقت لكن لا يمكن أن ندخل الحضارة إلا إذا أعددنا النخبة أو الأنتلجنسيا أولا ونحتاج إلى عدة معادلات تفصيلية حسب طبيعة كل مثقف نريده"[3]، وهو ما سنحاول التعرض إليه في المطلبين اللاحقين بهدف التفصيل في المعادلة الحضارية البنابية وتحليل كل عناصرها على حدة الانتقال من المعادلة العامة إلى المعادلة التفصيلية.

في محاولة للإجابة على أسئلة هامة يطرحها العقل العربي، لماذا لم يؤثر فكر مالك بن نبي في خلق تجديد حضاري وتغيير اجتماعي كما كان يرجو؟ لماذا استمرت المشكلات الحضارية في مجالاتها المختلفة والتي قضى

---

[1]- البشير قلاتي، مرجع سابق، ص19 .

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن** نبي، مرجع سابق،ص ص 18-19.

[3]- عبد القادر بوعرفة وآخرون ، مرجع سابق، ص43.

نخبه و هو يشخصها ويعالجها ؟ ما هي الثغرات أو الفراغات في فكر مالك جعلت من مشروعه حبيس يقينياته ونظرياته بعيدا عن التحقيق؟.

المطلب الثاني: نقد المنهج الفكري لمالك بن نبي

انطلاقا من الوعي بضرورة النقد وأثره في تطور الفكر نحو الإبداع الأمثل، بل إن من أراد لمالك بن نبي الاستمرارية التاريخية، لا بد له أن يُخرج أعماله من الدراسة التقريضية والتقديسية إلى الدراسة النقدية التجاوزية، التي أساسها التفكير في راهنية فكره بعيون الحاضر والمستقبل، انطلاقا من مجموعة المعطيات التالية:

أولا- نخبوية فكره : فكر بن نبي ليس مقروءا على المستوى الجماهيري،بل حتى كاسم كاتب مجهول عند جماهير قومه، كذلك فكثير من الفئات الثقافية لا تقرأ فكر مالك بن نبي، وإن قرأت فمن باب المطالعة لا التدبر والفهم يمكن أن يكون مرد ذلك إلى صعوبة الأسلوب وعدم وضوح الفكرة، أو لأن مالك كتب بلغة غير لغة قومه .وفكر بن نبي باعتباره فكر نهضوي كان من الأفضل لو تلاقح وعقل الجمهور، واكتسب حيوية وفاعلية أكثر[1].

ثانيا- تقدمه فكريا وتعثره سياسيا: بالرجوع إلى موقف مالك بن نبي من مشروع الإصلاح لجمال الدين الأفغاني نجده يؤاخذه على ضعف دوره كمفكر يتعمق في المشكلات ليجد لها حلولا، لأن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، فالأفغاني ركز على الجانب السياسي للمشكلة الاجتماعية"[2]، رغم ذلك يشهد بأنه باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، إذا الشاهد من هذا المثال أن النقد الذي وجهه بن نبي للأفغاني يجوز نقده به لكن بالنقيض، فكذلك مالك بن نبي اهتم بجناح الفكر وتعثر -أو لم يُوفق بتعبير أدق- بجناح تفعيل الفكر إداريا و/أو سياسيا، وما كان لطائر النهضة أن يحلق مكسور الجناح، وليس مالك بن نبي من يغيب عليه ذلك و لكن هو قدره أن يكتب اسمه في تاريخ الفكر وفقط. في المعنى نستشهد بقوله : "فيما يخصني إنني بذلت شطرا من حياتي في سبيل الحركة الإصلاحية، وشهدت في مناسبات مختلفة بالفضل لجمعية العلماء التي قامت في الجزائر، وتكلمت مرات في معاهدها دون أن أكون عضوا من

---

[1]- زكي ميلاد، **مالك بن نبي، مشكلات الحضارة** ، مرجع سابق، ص138

[2]- عبد اللطيف عبادة، **مناهج التغيير وعلاقته بالفكر الجزائري المعاصر**، مرجع سابق، ص43

أعضائها ...وعلى الأصح دون أن تدعوني هذه الجمعية للمساهمة في شؤونها الإدارية حتى لو قدمتُ لها الطلب من أجل ذلك.."[1].

في تحليل بعض الكتاب أن انغمار بن نبي التأملي والتتبعي بينابيع التفكير الاستعماري في الجزائر، قد منح وعيه المعلن صيغا يخالف فيها كثيرا وعي الآخرين فجمعية الطلبة الجزائريين المسلمين مثلا تفهم كتابه شروط النهضة بأنه مضر بالقضية الجزائرية، وتصدر في عام1954 إدانة له، وجمعية العلماء هي الأخرى تدين في العام ذاته كتابه وجهة العالم الإسلامي، كما أن اختلاف بن نبي مع بن باديس في مرحلة ، ومع العربي التبسي في مراحل لاحقة، فضلا عن اختلافه الحاد مع الليبراليين والماركسيين، وكذلك الحكومة المؤقتة، وما تلاها من عهدي الرئيسين بن بلة وبومدين ،حيث استقال من وظيفته في عهد الثاني، كل ذلك يعكس حالة الاغتراب التي عاشها فكريا وسياسيا ، وكأن لسان الحال يقول: أن مالك بن نبي أبدع في بلورة فلسفة إصلاحية دون أن يتقدم في خلق حركة إصلاحية[2].

ثالثا- تعميم غير منهجي: اقتصر مالك بن نبي في دراسته على الحضارتين الإسلامية والمسيحية فقط وقام بتعميم نتائج دراستها على باقي الحضارات الإنسانية، وهو تعميم فيه نوع من التعسف لأنه قائم على مجرد الاستقراء الناقص من جهة و من جهة أخرى فإن ما يصدق على حضارة ما لا يصدق بالضرورة على باقي الحضارات الإنسانية لأن لكل حضارة خصوصيتها وعوامل وظروف خاصة زمانية كانت أو مكانية لا تتكرر وعوامل بشرية خاصة نظرا لاختلاف طبائع البشر وعقائدهم وثقافاتهم وبالتالي تبقى تعميمات مالك بن نبي مجرد تكهنات وفرضيات يتوقف صدقها أو بطلانها على دراسة حضارة ما حسب ظروفها ومن ثم الحكم على مدى صدق أفكاره[3].

رابعا- أفكار توفيقية غير متوافقة : طرح بن نبي مشكلة المفهومية في محاضرة ألقاها بالجزائر العاصمة بتاريخ 24-02-1964 بقوله:"إن مشكلة المفهومية تثار على المستوى الوطني داخل كل بلد فرضت فيها شروطها الخاصة، ضمن طور معين من أطوار تاريخها"، وعن دورها في تنظيم النشاط الاجتماعي يقول: "إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة

---

[1]- مالك بن نبي ، **في مهب المعركة**، مصدر سابق، ص190

[2]- زكي ميلاد، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية نقدية** ، ص140.

[3]- خالد فتيح، **منظور مالك بن نبي لإشكالية التخلف الاجتماعي في ضوء مركب القابلية للاستعمار**، أطروحة غير منشورة لنيل شهادة دكتوراه في فلسفة التربية ، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 2018-2018، ص181.

في نفس الجنس، وحتى لو كانت متحدة كلها في نفس الاتجاه، إذ يجب أن يتم تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطط تنظيمي يتولى تحديد فعالية هذا النشاط ، فهذا التنظيم للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية"[1] .

يرى زكي ميلاد أن هذا التصور لا غبار عليه، بل هو نتاج عقلية واعية لمنهج النهوض بالمجتمع، وإنما وجه النقد في كيفية معالجة مشكلة المفهومية حيث قال بن نبي:" ومن الزاوية السياسية كان الرئيس بن بلة، هو الذي أطلق صيغته المتمثلة في الاشتراكية،والعروبة، والإسلام، وهي الصيغة التي ستوحد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك الجديد، حيث إنها مسجلة في ميثاق الأمة، وهذه الكلمات الثلاثة تعرف في دفعة واحدة المحتوى المفاهيمي لعمل الشعب الجزائري المشترك" حيث أن هذه التوفيقية بين الإشتراكية والعروبة والإسلام من الجدليات الفكرية الحادة في الفكر السياسي العربي والإسلامي، التي لم تعالج وفق مفهومية واضحة تجعل من مفرداتها الفكرية منسجمة في كلية منظمة وممنهجة بأصول منطقية[2].

خامسا- نموذج غاندي ومبدأ اللاعنف: أُعجِبَ مالك بن نبي بالزعيم الهندي "غاندي" الذي رفع شعار اللاعنف وطبقه في بلاده في مواجهة الاستعمار البريطاني، ويتحدث مالك عن هذا المبدأ بخشوع، ويبني عليه أحلامه الفلسفية في السلام العالمي، واتجاه العالم نحو مناقشة قضاياه بالسلم والحوار والفكر،[3] فقال:" إن هذه المنطقة -يقصد منطقة جنوب شرقي آسيا- هي مجال إشعاع الفكر الإسلامي، وفكرة اللاعنف، أي مجال إشعاع حضارتين:الحضارة الإسلامية والحضارة الهندوكية، الحضارتان اللتان تختزنان أكبر ذخيرة روحية للإنسانية اليوم"[4].

إن مبدأ اللاعنف قد يصلح في فترة معينة وفي ظروف معينة، والحل السلمي لا بأس به إذا كان يستطيع حل المشاكل بين البشر، ولكن الغالب في البشرية أن لا تحل كل مشاكلها عن طريق السلم، إن مالك ينسى طبيعة الدول المتسلطة وطبيعة الطغيان، ولم ينتبه إلى سنن الله في دفع الناس بعضهم ببعض، وليس كما ظن أن الأفكار وحدها تحل المشكلات، فيقول:" قد يخطئ المسلم في تقديره للمشكلات حين

---

[1]- مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، مصدر سابق، ص165.

[2]- زكي ميلاد، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص142.

[3]- محمد العبدة ، **مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي**، (دمشق: دار القلم، 2006)، ص77.

[4]- مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، مصدر سابق،ص87

يظن أن الذي ينقصه هو الصاروخ أو البندقية"[1]، والهند الذي تغنى بها مالك بن دائما هي التي تملك الأسلحة الذرية بل قد صُنفت كثالث أكبر دول العالم في الإنفاق العسكري عام 2019 حيث اشترت معدات عسكرية تقدر قيمتها ب71مليار دولار.

إن فكرة السلم العالمي بمعني أن يحل السلام في العالم بشكل دائم، أو أن العالم يتجه نحو هذا الهدف، هذه الفكرة غير واقعية وغير شرعية وغير منهجية، فهي تنافي مبدأ التدافع الذي ذكره القرآن الكريم

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾[2].

من جهة أخرى فإن هذه التوفيقية بين تقاليد الهندوسية والإسلام في خطوة معبدة للتضامن بين دول العالم الثالث في إطار محور طنجة- جاكرتا الذي يتقابل في التضاد مع محور واشنتن – موسكو، توفيقية غير متوافقة منهجيا، فالهند التي كانت تدعي السلام والروحانية كانت تحمل بين جوانحها الكره العميق للمسلمين، بل إن صورة الهند العدوانية كانت من البديهيات عند الشباب المسلم في الستينيات[3].

سادسا- فكر لم يتحول إلى مُؤَسَّسة: المفارقات واضحة وكبيرة بين فكر تحول إلى مُؤَسّسَة، وفكر لم يتحول إلى مُؤسَسَة، في عصر يتشكل نظامه الإداري والقيادي والتوجيهي على نظام المؤسسات باعتبار أن هذا النمط تتوفر فيه عناصر القوة والتشارك والتماسك، والمعروف عن بن نبي أنه لم يؤسس أية إدارة في أي اتجاه ثقافي أو سياسي أو اجتماعي، ومن المؤكد أن الفكر الذي يتحرك في إطار المؤسسة له قابلية كبيرة وحيوية على التبلور والنضج والنمو والإبداع والانتشار والتجذر والاستمرارية[4].

سابعا- الحتمية التاريخية: حسب علي القريشي إن مالك بن نبي قد وقع في نوع من الحتمية التاريخية، عندما قرر قانونه الدوري للحضارات، وأكد من خلاله أن كل مرحلة من مراحل هذه الدورة تسم الفرد والمجتمع

[1]- محمد العبدة ، مرجع سابق، ص87

[2]- سورة البقرة، الآية:251.

[3]- محمد عبد الرحمان عريف، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي عند مالك بن نبي** ، اطلع عليه 26-12-2020، سا:21:24، https://www.raialyoum.com/index.php

[4]- زكي ميلاد، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص143

بصفات خاصة، ففي المرحلة الأخيرة مثلا، يوصف المجتمع بالسلبية واللافاعلية والقابلية للاستعمار، أي كأنه يطوي المجتمع والفرد ضمن حتمية قاهرة تضع فكرة التغيير أمام باب مسدود، وبالتالي استحالة القدرة الإنسانية على إحداث التغيير، وهنا يؤكد القريشي أن مالك بن نبي وجد نفسه أمام ما يمكن أن نسميه ورطة معرفية، وحتى يخرج منها أكد على ضرورة الأخذ بالنظرية الإرادية في التغيير، فتخلص بالتالي عمليا لا نظريا من حتمية الدورة[1] .

ثامنا - مشروع إيجابي لقراء سلبيين: يرى ناصر يوسف أن كثير من القراء تعاملوا بسلبية مع كتابات مالك بن نبي، بل إن تعاطيهم مع المشروع بالإعجاب تارة وبالإعجاز تارة أخرى، قد حول أعمالهم إلى حالة سلبية، لأن الكتابات السردية، وهي في الغالب سلبية، تخفي الجانب السلبي في المقروء أي المشروع الحضاري[2]، ويضيف أن هذه القراءات تتعامل مع القابلية للاستعمار من داخل التحليلات الجاهزة، وليس من داخل المعادلة الحضارية التي عَدُوهَا جزءا من التحليلات، بينما هي أصل التحليلات والشروحات والتفسيرات في مشروع بن نبي الحضاري، بالمقابل فالكتابات النقدية لا يعنيها الإيجابيات، بل تبرز السلبيات بالرصد والنقد[3] دون تقديم البديل أو ملأ الناقص منها.

تاسعا- النظرة الأخلاقية الموغلة في الطوباوية المتعالية عن شوائب المراس السياسي المنبثق عن الفكر الإصلاحي والاندماجي وهذا راجع لكون بن نبي كان يتصرف وكأنه يخاطب مدارك أناس ناضجين في حين كانت الحركة الوطنية بل والعربية غير قادرة على استيعاب الجرعة الزائدة من العقلانية والتبصر الموضوعي الناقد والحاد في نقده بينما كانت الأولوية عند جل المتثيقفين من خصومه تتركز حول الجلاء العسكري[4] .

بناءا على جملة المعطيات السابقة فإن الدراسة النقدية تستلزم قواعد إبستمية يعرضها عبد القادر بوعرفة في مقال تحت عنوان (مالك بن نبي:الراهن والمستقبل) في ما يلي:[5]

---

[1]- علي القريشي، **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي منظور تربوي**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي،1989)، ص ص298-299.

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص37.

[3]- المرجع نفسه، ص38.

[4]- فارس بوحجيلة، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، (الجزائر:الوطن اليوم،2012)،ص16.

[5]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق، ص ص33-35.

1- تطبيق منهج القراءة بالخُلف على فكر بن نبي وتلخص في المبدأ التالي:

(التفكير مع بن نبي ضد بن نبي)، مثلما طُبقت في الغرب كقراءة "ألتوسير" الشهيرة لفكر ماركس من خلال فكرته "ماركس ضد ماركس"، أو كما فعل "كارل أوتو آبل" في "التفكير مه هابرماس ضد هارماس"، تتناسب تلك القراءة مع ذهنية مالك بن نبي ومنهجه، فلقد استعمل الخيال العلمي ليقرب مشكلات الحضارة إلى العقول، فابتكر فرضية الزائر السماوي الأصم والأبكم الذي تجول عبر محورين في الأرض (واشنطن – موسكو) و(طنجة – جاكارتا) فاكتشف نوعين من العالم و نوعين من الإنسان.

والناقد بدوره يفترض لو أن مالك بن نبي عاد من رمسه ليقرأ أفكاره في عصرنا و كان حاله كحال الزائر السماوي، فهل سيكون تفكيره مثل الذي كان أم خلاف ما كان ؟[1]

2- الاعتقاد بأن فكر بن نبي كان نتاج لحظة تاريخية لا يمكن أن تتكرر، وواقعا تغيرت ظروفه، وشروطه الحضارية ونقر في الوقت ذاته بأن مالك بن نبي فهم عصره لكنه عجز عن تغييره.
3- منهج الاستضافة يفرض التجاوز، لا إعادة ما أنتج، ثم التفكير من خلاله بحيث يصبح المُستحضر هو المبدع والمفكر والمبرهن والمحلل، بينما المُستَحضَر هو المُؤيد والشاهد فقط، وهذا ما يتيح كسر النزعة التقديسية التي حاربها مالك واعتبرها استمرارا لفكرة الوثن.
4- تأسيس معالم مدرسة بنابية جديدة تفرض التنظير من خلال فكرة ما بعد بن نبي .
5- ترجيح منهج نقد النقد، والانتقال من نقد العقل إلى نقد الفعل.
6- يكون ترهين أفكار مالك بن نبي من خلال دراستها أولا، ثم تقسيمها وفق الآلية التالية[2]:
أ- أفكار صالحة لكل زمان وعصر
ب- أفكار صالحة لكن تحتاج إلى تطوير وتجديد وفق مقاصد العصر
ت- أفكار غير صالحة لارتباطها بعصرها فقط

ثم تقسيم حياته إلى ثلاث أدوار:

[1]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق، ص 34.

[2]- المرجع نفسه، ص35.

أ- مرحلة الشاب :الحالم المثالي

ب- مرحلة الكهل:الإيديولوجي المناضل

ت- مرحلة الشيخ: الحكيم الواقعي

ومن خلال تقسيم حياة مالك بن نبي وفكره وفق التصنيف السابق، يمكن حصر منطقة الترهين والتفعيل من خلال الصنف الثاني بخصوص أفكار صالحة لكن تحتاج إلى تطوير وتجديد، فالأفكار الصالحة لكل عصر هي الأفكار العامة التي تشترك فيها الإنسانية قاطبة، ويتفق الفلاسفة والعلماء على ضرورة وجودها وهي لا تعتبر من إنتاج بن نبي بل هي نتاج البشرية جمعاء ولقد وظفها بن نبي باعتبارها من القواعد العام، أما الأفكار غير الصالحة فهي التي أنتجها بناءا على معطيات ظرفية وإيديولوجية خاصة[1] .

المطلب الثالث: في النقد المنطقي للمنظومة المفاهيمية عند مالك بن نبي

اهتم مالك بن نبي بالمفاهيم عناية فائقة، حيث قال موضحا كيفية إنتاج المفاهيم:"إن لكلا العمليتين وجوها متماثلة، فتحقيق الشيء يتم بواسطة الإدراك الشعوري ثم يترجم إلى اسم وتحقيق الواقع الاجتماعي يتم بواسطة التصنيف ثم يترجمه إلى مفهوم[2]، لهذا فإننا سنعمل على قراءة المنظومة المفاهيمية البنانبية في سياق مساره تجديدا ومَأْسَسَة، بممارسة النقد المنطقي عليها.

أولا- **القابلية للاستعمار بين المعنى الإيجابي والمعنى السلبي** : من أبجديات الصراع العالمي تحطيم الآخر معنويا، لأن الانقياد لا يكون إلا بعد الانكسار، فالخيول البرية لا تصبح أليفة إلا إذا روضت ترويضا. والاستعمار مهما كان نوعه يعمل على ترويض الشعوب المستهجنة في فلسفته، وتعمد المؤسسات الاستعمارية إلى هدم الإنسان عن طريق تمرير أفكار قاتلة عبر أشخاص البلد ذاته، والغاية من ذلك خلق كائن قابل للاستعمار، يشعر بالتبعية المطلقة له، لقاد أورد مالك بن نبي نظرية "مينوني" المتعلقة بسيكولوجية الاستعمار التي تفرز عقدتين، الأولى عند المُستعمَر إذ يشعر بضرورة الاستعمار كضرورة الأم للطفل، عندئذ يصبح إنسانا تابعا خاضعا، والعقدة الثانية تنشأ في ذات المُستعمِر تتجلى في التعالي والاستهجان والشعور بالتفوق[3].

[1]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق، ص36

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص22.

[3]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص78.

- القابلية للاستعمار والخطأ اللغوي الذي وقع فيه مالك بن نبي : إن مفهوم القابلية للاستعمار ذاته يحمل مغالطة لغوية واصطلاحية، فالاستعمار مشتق من فعل يُعمر ومنه التعمير والعمارة والاستعمار، وهو فعل إيجابي[1] لقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾[2] .

ومن خلال المعنى اللغوي تُصبح القابلية للاستعمار مفهوما إيجابيا وربانيا لكونه يحقق معنى الاستخلاف في الوقت نفسه، أما المعنى الذي أراده مالك بن نبي هو عكس ذلك تماما، إذ كان يقصد معنى "القابلية للاحتلال" (colonisabilité) والتي تعني الاستلاب والشعور بالدونية والنقص[3].

-القابلية للاستعمار والمعنى الاصطلاحي الذي أراده مالك بن نبي : لم ينكر بن نبي دور الاستعمار في صناعة التخلف في التراب الإسلامي وبالذات في الجزائر، وأكثر من ذلك فبن نبي خلافا للمعتقد الشائع عنه كان يعتبر القابلية للاستعمار بحد ذاتها نتاجا لهذا الاستعمار وليست مقدمة مسببة له، ولكنه على ما يظهر خضع أيضا لإغراء المعنى اللغوي للمفهوم فاستعمل هذا المفهوم في بعض المواضع بمعنى الصفة أو مجموعة الصفات البنيوية التي تسهل على الاستعمار مهمته الاستيلائية[4]، وهذا المعنى هو ما يحتاج إلى توضيح وتصويب.

الظاهر أن بن نبي استوحى مفهومه من الطرح الخلدوني في المقدمة:"..إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع

[1]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق ، ص38 .

[2]- سورة هود، الآية 61 .

[3]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق ، ص38 .

[4]- محمد شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، (دمشق: دار الفكر، 2007)، ص10.

مذاهب الغالب وتشبهت به"[1]، حتى أن بن نبي رأى أن بوادر فاعلية معامل القابلية للاستعمار هو قبول ضحية الاستعمار باسم "الأهالي" يقول ساخرا:" إذا لم نكن شاهدنا خصيانا يلقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مرارا مثقفين جزائريين يلقبون أنفسهم بالأهالي"، وقبول الاسم يعكس قبولا شاملا بالوضعية التي فرضها المستعمر، وهذا القبول لا يتوضع فقط في منطقة الوعي بل ينغرس في أعماق اللاوعي ليصبح استبطانا للمفهوم الاستعماري عن الذات[2].

ربما يكون تركيز مالك بن نبي على هذا المصطلح، لأن كثيرا من المسلمين يحاولون تعليق تخلفهم وضعفهم وقلة حيلتهم على الاستعمار، فأراد مالك أن يُرجعَ المشكلة إلى سببها الأول، وهو القابلية للاستعمار، أي إلى الخسائر التي ألحقناها بأنفسنا قبل أن نتحدث عن الخسائر التي ألحقها بنا الآخرون، مطابقة لقوله تعالى﴿ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ ﴾[3]، وإلا كيف استطاعت شركة تجارية إنكليزية أن تحتل الهند؟، وماذا نقول عن هولندا الدولة الصغيرة التي استطاعت إخضاع الجزر الإندونيسية؟، والبرتغال التي قضمت أطرافا من إفريقيا و آسيا، ويضرب مالك مثالا في كل كتبه على هذه الفكرة وهي أن هناك دولا وشعوبا لم يدخلها الاستعمار، ولم يخربها كما فعل في مناطق أخرى، ولكنها مازالت متخلفة مثل اليمن[4]، وهناك شعوب لم تقبل الاستعمار كالشعب الإيرلندي مع الإنجليز، أو الشعب الألماني الذي لم يقبل بالهزيمة ولا بسيطرة من انتصروا عليه بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية[5] .

إن الفكرة التي أراد مالك بن نبي أن يوضحها هي أن مقابل الاستعمار الذي يتصف بالمكر والخداع والشراسة هناك القابلية للاستعمار التي تتصف بالدناءة والخبث والخيانة[6].

فإذا المشكلة مشكلة أخلاقية في المجتمع الإسلامي، ولكن مالكا في تحليله هذا نسي أشياء مهمة، فالاستعمار يعامل الشعوب الإسلامية بقسوة بالغة حتى يحطم الشخصية الإنسانية، وحتى يصاب الفرد

---

[1]- عبد الرحمان بن خلدون، مرجع سابق، ص156.

[2]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص 14.

[3]- سورة آل عمران، الآية :165.

[4]- محمد العبدة ،مرجع سابق، ص81.

[5]- المرجع نفسه، ص81.

[6]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص174.

باليأس والإحباط، وإنجلترا وأمريكا لا تعامل الإيرلنديين والألمان بمثل هذه الوحشية، ثم إن الشعوب الإسلامية قاومت الاستعمار رغم ضعفها مقاومة شديدة فيها بطولات وتضحيات، لو أصاب أمة أخرى ما أصاب الأمة الإسلامية من تكالب الأعداء لانهارت وأصبحت خارج التاريخ[1]. لكن ليس مالك بن نبي من يخفى عليه هذا بل عرّج في شروط النهضة خاصة على البطولات الفردية التي كانت أمجادا لشخص لا لنهضة لأمة.

نرى أن بن نبي يستعمل مفهوم القابلية للاستعمار بمعنيين مختلفين، المعنى الأول تكون فيه هذه القابلية ناتجة عن الواقعة الاستعمارية أو بتحديد أكثر عن الرضوخ الداخلي لهذه الواقعة وتقبلها ورفض إزالتها، واستبطان الفكرة الدونية عن الذات التي مصدرها المستعمر المتغلب، وهو مفهوم قيم لا غبار عليه، أما المعنى الثاني فتكون فيه القابلية للاستعمار مجموعة من الصفات العقلية والنفسية وما يناسبها من علاقات اجتماعية تجعل المجتمع لا يستطيع مقاومة الاستعمار، وتسهل للاستعمار مهمته، فإنه مفهوم قد يكون مفيد لشحذ الهمم وللدعوة للقوة، ولكنه يجب ألا يتعدى هذا المجال ويدعي لنفسه صلاحية علمية في ميدان وصف ثقافات الكرة الأرضية والحكم عليها[2]، الحقيقة أن هذا المعنى الثاني هو الذي يساء استخدامه فإن أراد به مالك بن نبي الهدف الإيجابي لنقد الذات والتخلص من عقدة الدفاع عن المجتمعات الإسلامية بتبصيرها بواقعها الأليم في محاولة للنهوض بأوطانها ودخول ركب الحضارة من جديد، إلا أن بعض الأقلام حَرَفت المعنى عن مراده إلى النقيض وأصبحت تدافع به عن الشعوب الاستعمارية وتبرر لها أفعالها بتركيز كل اللوم على المجتمعات الإسلامية، من أجل ذلك فإن المعنى الثاني هو من يحتاج إلى نقد وإظهار لحدوده المنهجية .

انطلق محمد شاويش في نقده للمصطلح بمعناه السلبي من تشبيه فيزيولوجي منطقي، نحسب لو أن مالك بن نبي سمعه لاقتنع به -وهو صاحب المنهج العقلي والتبرير العلمي-، مفاده أن: العوامل الممرضة من جراثيم وفيروسات إلى آخره موجودة عند الجميع ولكنها لا تمرض إلا الأجسام الضعيفة، وكذلك الاستعمار ما كان ليستطيع الهيمنة لو لم يكن ضحاياه ضعفاء فاقدين المناعة .-أي يتميزون بالقابلية للاستعمار- من هنا تتضح جملة من العيوب المنهجية للاستعمال الخطأ للقابلية للاستعمار :

---

[1]- محمد العبدة، مرجع سابق، ص 82.

[2]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص ص15-21.

أ- إن قدرة الفيروسات وغيرها من العوامل الممرضة على قهر الجسم لا تعني دوما أن الجسم ضعيف، فقد تعني مثلا أن هذا العامل الممرض من نوع جديد لم يتعامل الجهاز المناعي معه سابقا، شأن فيروس الإيدز الذي يمرض أي جسم إن دخل من طرق معينة بغض النظر عن المناعة[1].

كذلك هو الحال مع الاستعمار الذي ساهم في قهر شعوب لم تتعود على التعامل مع هذا الانحطاط الأخلاقي والممارسات اللاإنسانية فكانت بمثابة الفيروس الجديد الذي انقض على جسد إنسان "سليم" لم يكتسب بعد أجسام مضادة لاحتواء هذا الجسم الغريب عنه.

ب- من جهة أخرى حتى لو كان ضعف جهاز المناعة سببا لنجاح العامل الممرض في دوره التخريبي فإن هذا النجاح يدلنا على عيب في جهاز واحد فقط من أجهزة الجسم هو جهاز المناعة، ولا يبرهن على أن كل الأجهزة في وضعية سيئة، مثال ذلك أن القوة العقلية للإنسان قد تترافق مع عيوب جسدية، وقد عاش الترمذي كليل البصر سليم البصيرة حتى كان أعظم علماء الحديث، وربما تجد من جهة أخرى معاكسة مصارعا يغلب بالمصارعة عالما مفكرا، ثم لا يكون ذلك مبررا للقول إن العالم مقصر بالضرورة فليس المطلوب من المرء أن يكون مصارعا[2] .

ج- القابلية للاستعمار صفة مضافة تطمس الفروق بين الحضارات الموصوفة، لكي نفهم هذا النقد ما علينا إلا أن نلاحظ أن فيروس الجدري مثلا كان يصيب الملايين من الأجسام المختلفة في صفاتها، فمجرد وقوع هذه الأجسام ضحية المرض لا يدلنا على أنها جوهريا متماثلة، وعلى العكس فقد تكون مختلفة عن بعضها اختلافا كبيرا، بالمقارنة مع عامل "القابلية للاستعمار" لجاز لنا أن نسأل: ألا تختلف الحضارات الصينية والإسلامية وحضارات شعوب أمريكا الأصيلة وحضارات إفريقيا غير الإسلامية عن بعضها اختلافا هائلا ؟ ألا يشكل جمعنا لكل هذه الحضارات المختلفة في سلة واحدة اسمها "حضارات قابلة للاستعمار" تضليلا منهجيا يزيل الفروق بين حضارات مختلفة كل الاختلاف ؟![3]

-القابلية للإرث الاستعماري عوض القابلية للاستعمار: قدم ناصر يوسف مفهوم القابلية للإرث الاستعماري بديلا عن القابلية للاستعمار، لأن بن نبي حسب رأيه وضع هذا المصطلح في زمن الاستعمار، ومن ثم هو محكوم بسياقه الزمني ولكن القابلية للإرث الاستعماري، ما تزال محكومة بسياقها

[1]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص18 .

[2]- المرجع نفسه، ص19.

[3]- المرجع نفسه، ص20.

المكاني الذي لم يتغير فبلدان الاستعمار غادرت في زمن ما ولكن لا تزال موجودة في مكان آخر وهي في حالة تحضر مستديم، والبلدان المستعمَرة ما زالت موجودة، ولكن مستقلة وهي في حالة بداوة مستديمة، فالإرث الاستعماري هو كل ما تركه الاستعمار، من طريقة في التفكير، وأسلوب الحياة مثل الثقافة والمعرفة واللغة ...[1].

-توافقيات مفهوم القابلية للاستعمار:

من جهة أخرى بخصوص هذا المفهوم لا يفوتنا أن ننوه على ما أورده حسان عبد الله حسان في كتابه المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة بشأن توافقية فكرة القابلية للاستعمار مع نظرية الاستخفاف التي سجلها الوحي في القرآن الكريم، كما تحدث عنها عدد من الرواد المفكرين عبر العصور المختلفة على النحو الآتي:[2]

- **القابلية للاستخفاف من وحي القرآن الكريم:**

نظرية الاستخفاف كما يسجلها القرآن الكريم تقوم على استخدام القوة القاهرة أو ما يسمى الاستبداد في فرض الاستخفاف، أو بالتجهيل المعلوماتي تحت فرض القوة أو التلويح باستخدامها وظهر هذا من خلال قصة فرعون واستخفافه ببني إسرائيل مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ﴾[3] ، فكل من فرعون وهامان وجنوده، ارتبط وجودهم ومنصبهم بالحالة التي عليها الناس وهي غياب الوعي أو تغييبه، أو الاستجابة لعناصر القوة والتهديد[4].

- **ولع المغلوب بتقليد الغالب:** طرح بن خلدون نظريته حول الإنسان الآلة لغيره والذي يظهر في نهاية مراحل سقوط الدولة، والسبب ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، واستكمل نظريته في القابلية للاقتداء بالمغلوب في مقولته

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص55.

[2]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص55.

[3]- سورة الزخرف ، الآية:54

[4]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص57.

المشهورة:" المغلوب دائما مولع بالاقتداء بالغالب" والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد المال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو الكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها، حصل اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء"[1].

- القابلية للعبودية المختارة: كتب (إتين دي لابويسيه)* مقالته "العبودية المختارة" انطلاقا من فكرة مركزية هي قضية الاستغلال الإنساني بكل أشكاله الدينية والاقتصادية والتي تقع في النهاية في قبضة الملك، الذي يحكم باسم الله باعتباره خليفة الله على الأرض،يوضح (لابويسيه) حالة الإنسان المستغل من قبل تلك السلطة التي أمسكت بخيوط حياته وآخرته إشارة إلى صكوك الغفران، يتساءل مستنكرا: كيف أمكن أن نرى الملايين من البشر يحتملون أحيانا طاغية واحدا دون أن تحملهم على ذلك قوة أكبر، بل هم فيما يبدو قد سحرهم وأخذ بألبابهم مجرد الاسم الذي انفرد به البعض ...لماذا يحتمل الناس السلب والنهب وضروب القسوة لا من عسكر أجنبي، ينبغي عليهم الذود عن حياضهم ضده بل من سيد لا هو بهرقل ولا شمشون، بل خنث هو في معظم الأحيان أجبن من في الأمة وأكثرهم تأنثا !"[2].

-القابلية للاستعباد: انطلق عبد الرحمان الكواكبي من مركزية حالة الاستبداد في تصوره للاستخفاف كمرتكز رئيس لهذه الحالة في تمددها، فالمستبد لا يمكنه المحافظة على وجوده في السلطة إلا من خلال وجود العوام الذين يتصفون بصفات نفسية وعقلية أبعد ما تكون عن التفكير في مواجهته، والاستبداد في ذلك له أداتان متكاملتان هما: جهالة الأمة، والجنود المنظمة "لا يخفى على المستبد مهما كان غبيا أن لا استعباد ولا اعتساف إلا ما دامت الرعية حمقاء، تخبط في ظلامة الجهل وتيه عمياء" أما الجنود المنظمة فتفسد أخلاق الأمة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال وتميت النشاط وفكرة الاستقلال".

- القابلية للاستحمار:طرح علي شريعتي فكرة الاستحمار التي تقوم على منطلق الاستغلال السياسي والديني للإنسان، بهدف تزييف نباهته الاجتماعية التي تتعلق بوجوده ومصيره، فالاستحمار تسخير كما

---

[1]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص 58.

*كاتب وقاضي فرنسي.

[2]- حسان عبد الله حسان ، مرجع سابق، ص60.

يسخر الحمار[1]، والاستحمار تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وتحريف مساره عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية، فردا كان أم جماعة، وأي دافع عمل على تحريف هاتين النباهتين، أو تنحية فرد أو جيل أو مجتمع عنهما فهو دافع استحمار[2].

إذا من خلال هذه التوافقيات التي ذكرها حسان عبد الله حسان يظهر أن بن نبي لجأ لمفهوم القابلية للاستعمار من خلال قراءاته السابقة إما للقرآن الكريم وهو الذي اعتبره ظاهرة أو مطالعاته العربية والغربية فاستوحى المفهوم وطوره، فالاستخفاف، والانبهار بالآخر وتقليده، تقبل العبودية من سلطة داخلية أو القابلية للاستعباد من قوة خارجية، ما هي إلا أوجه مختلفة للقابلية للاستعمار تشترك في أنها نابعة من ذات النفس .

أخيرا نستطيع اعتبار "القابلية للاستعمار" مفهوما منهجيا في التفسير، وليس منهجا تفسيرا بذاته، ومالك بن نبي بوصفه دارس لظاهرة للاستعمار كان معينا بصياغة منظومة متعددة من المفاهيم المنهجية التفسيرية الكفيلة بتفكيك هذه الظاهرة، واستجلاء أبعادها وأشكالها وآثارها.

ثانيا –عنصر الإنسان:

أ- وفق التحليل النفسي : من القابلية للاستصغار والقابلية للاستكبار إلى القابلية للتحضر

انطلاقا من قاعدة القراءة **مع مالك بن نبي ضد مالك بن نبي** فإننا سنحاول تحليل عنصر "الإنسان" وفق المنهج الذي استعان به بن نبي في تحليله للحضارة ألا وهو "التحليل النفسي" إذ قال في إظهار فائدته: " ...ذلك أن المنهج الذي يتناول واقعة الحضارة لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها بل ظاهرة يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى قانونها أي إلى سنة الله فيها، هذا المنهج هو القادر فيما أعتقد على أن يستجلي لنا بطريقة أوضح الدور الفعال الإيجابي للفكرة الدينية في تركيب هذه الواقعة"[3]، إذا ولاعتراف مالك بن نبي بقدرة هذا المنهج في عمق تحليله وكما استعمله في تحليل "الحضارة" بمدى ارتباطها بالفكرة الدينية، نعتمد عليه لتحليل مفهوم "الإنسان" بمدى ارتباطه بالفكرة الدينية.

---

[1]- علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، تر:هادي السيد ياسين، (بيروت: دار الأمير، 2004)،ص99.

[2]- حسان عبد الله حسان، مرجع سابق، ص62.

[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص68.

علما أن تحليل نفسية هذا العنصر "الإنسان" سيكون مرده إلى آيات القرآن الكريم وحجة الباحثة في ذلك -بعيدا عن الاعتبارات الدينية الذاتية للباحثة- السير مع مالك بن نبي وفقا للنهج الذي اتخذه في بعث مشروعه الحضاري وهو الذي انطلق من شعار الآية الكريمة:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1] .

إن أول آي القرآن الكريم بدأت بتعريف الإنسان عن ذاته في قوله تعالى:﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ﴾[2]، ثم نجد أن القرآن الكريم من خلال التحليل النفسي للإنسان يقدمه في صورتين اثنتين تبدو أنها تحمل كل معاني التناقض والتضاد.

الصورة الأولى: أنه مخلوق تافه، أصله الأول من تراب، وسلالته من ماء مهين، والشأن فيه إن طالت به الحياة، أن بعود إلى أرذل العمر، فلا يعلم شيئا، ويُغلب عليه، ومع ذلك يخاصم ويعاند[3].

و هذه طائفة من الآيات التي تبصر الإنسان بمظاهر هذه الحقيقة النفسية في ذاته:

- ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧ ﴾[4].

- ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ۝١٧ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ۝٢١ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۝٢٢ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ۝٢٣ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ

---

[1]- سورة الرعد، الآية: 11.

[2]- سورة العلق، الآيات:1-2.

[3]- محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، (دمشق:دار الفكر، د س)،ص 42.

[4]- سورة الطارق، الآيات:5-7.

شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ ﴾[1].

- ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ ﴾[2].
- ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ ﴾[3].

الصورة الثانية: التي تشكل الجزء الآخر من الهوية الإنسانية، فهي الإنسان المخلوق المكرم على سائر الخلق، والذي استأهل أن يكلف الله الملائكة بالسجود له، متمثلا في شخص أبيه آدم عليه السلام، وأنه الذي شرفه بالخلافة في الأرض، وأنه الحيوان الوحيد الذي جهزه الله بالعقل والتفكير والقدرة على إدارة الأمور[4]، وهذه طائفة من الآيات التي تبصر الإنسان بمظاهر هذه الحقيقة النفسية في ذاته:

- ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[5].
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[6].
- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾[7].

1- سورة عبس، الآيات: 17-30.

2- سورة الإنسان، الآية: 02.

3- سورة يس، الآية:77.

4- محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق، ص43.

5- سورة الإسراء،الآية:70.

6- سورة البقرة، الآية:34.

7- سورة البقرة، الآية:30.

- ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٣٢﴾[1].

بعد هذا العرض وإظهار حقيقة الإنسان النفسية من آيات القرآن الكريم يتبين أن من عاش لا يتبصر من ذاته إلا مظاهر ضعفها ودلائل تفاهتها وهوانها، جدير به أن يركن إلى ضعف يجعله ضحية طغيان الجبابرة والمتكبرين، ويبعده عن إنجاز أي عمل أو خدمة إنسانية مما قد حمله الله تعالى مسؤولية النهوض به، ويقعده عن أي مساهمة في سبيل عمارة الأرض وإنشاء حضارة الإنسانية المطلوبة[2] وهو ما نستطيع تسميته **بالإنسان القابل للاستصغار** لأنه يرى نفسه أصغر من الآخر القادر على فرض ذاته عليه، حتى إن "الإنسان القابل للاستعمار" بالمعنى البنابي ما هو إلا جزء منه، أو ضرب من ضروب استصغاره لنفسه لأنه لو لم يراها صغيرة وضيعة لما نجح المستكبر في استعماره.

بالمقابل فإن الإنسان الذي عاش وهو لا يعرف عن ذاته إلا أنه الإنسان المكرم الذي يملك من المزايا والصفات ما يخوله أن يبسط لنفسه حكما وسلطانا على كل ما حوله ومن دونه، جدير بأن يَسكُر بنشوة تلك الصفات التي ليست في أصلها سوى فيوضات إلهية وظلال لصفات الربوبية، ثم أن يجعل من نفسه حاكما من دون الله، يبسط قهر ربوبيته الزائفة على سائر المستضعفين[3] ،هذا الإنسان نستطيع تسميته بـ" **الإنسان القابل للاستكبار**" وهذا لما يكتسبه من قابلية للاستكبار والاستعلاء على الآخر الإنسان القابل للاستصغار. وهذين النوعين من الإنسان متواجدان ظرفيا في نفس الزمان ولا يصح أحدهما دون الآخر هذا بعدم اعتبار أسبقية أحدهما على الثاني، لأن القابل للاستكبار لا يوجد إلا إذا وجد من يستضعفه، والقابل للاستضعاف لا يوجد إلا بوجود من يستعلي عليه.

القابل للاستكبار إنسان مَريض يَفرضُ ذاته، والقابل للاستصغار إنسان مَريض يَرفُض ذاته.

---

[1]- سورة البقرة، الآيات: 31-32.

[2]- محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق، ص45.

[3]- المرجع نفسه، ص46.

إنسان قابل للاستكبار ⟺ إنسان قابل للاستصغار

نفس الزمن الحضاري

↓

نكوص حضاري

بعد تشخيص حالة هذين العلتين فإن البحث يكون حول حل المشكلة وكشف العلاج، هنا يعود بنا التحليل النفسي لعلاقة هذا الإنسان المعتل بالفكرة الدينية، وبالضرورة المعرفية نرجع إلى طرح بن نبي للفكرة الدينية ودورها في تربية الإنسان، غير أن الجديد بدل أن نعالج إنسانا واحدا قابلا للاستعمار علينا معالجة صنفين إنسان قابل للاستكبار وإنسان قابل للاستصغار.

مهمة الفكرة الدينية أن تقي الإنسان من التطرف أو الجنوح أقصى اليمين أو أقصى الشمال، فلا يركن الإنسان إلى الذل والهوان ويخرج نفسه من دائرة الدونية والاستصغار والولع بتقليد من هو أكبر منه حضاريا –شعور لا يفارق ذاته أن الآخر دائما هو الأقوى- مهما تعددت عليه أسباب الضعف ومظاهر الاستبداد وما الاستعمار إلا واحد منها، ومن جهة أخرى تقف الفكرة الدينية في وجه الإنسان القابل للاستكبار وتربيه، فلا يتسلط ولا يطغي مهما توافرت له سبل الإمكان.يجدر الإشارة هنا أننا لم نحدد الفكرة الدينية بالإسلام وإنما الفكرة الروحية التي تتكلف بتحقيق التربية وتفعيلها في ضمير الإنسان، موافقة على ما قدمه بن نبي.

هذا التحليل يرشدنا إلى أن الفكرة الدينية لا تصبح وسيلة تركيب أو تجميع بين عناصر الحضارة في المعادلة الحضارية كما جاء بها مالك بن نبي، إنما تصبح عنصرا هاما وأساسيا يدرج في صياغتها.وهذا يتوافق والنتيجة التي توصلنا إليها بعد تحليل عناصر المعادلة الحضارية في التجربة الصينية بخصوص الفكرة الكونفوشيوسية، إذا من هذين المعنيين يتشكل لنا **إنسان جديد** أو الأصح أن نقول مفهوما جديدا لعنصر الإنسان وهو **"الإنسان القابل للتحضر"**، المفارقة هنا أن الإنسان القابل للاستصغار عليه أن يصبح إنسانا قابلا للتحضر وهو المعنى الذي طرحه مالك بن نبي بخصوص الإنسان القابل للاستعمار ووضح في أكثر من مؤلف كيف عليه أن يلج باب الحضارة، غير أن الجديد بالنسبة للإنسان القابل للاستكبار فهو

الآخر عليه أن يتحول إلى إنسان قابل للتحضر، لأن ما هو عليه يوصف بأي صفة من التطور أو النمو أو المَدنية إلا لفظ "حضارة".

في معنى القابلية للتحضر يقدم عبد القادر بوعرفة التعريف التالي:"إن القابلية للتحضر هي محاولة توتير الطاقة الحيوية والروحية من أجل وضع الذات في وضع التحفز والتأهب للدخول إلى العالمية الإسلامية الثانية "[1]، هذا المعنى يخدم الفكرة التي طرحناها حول تحول الإنسان القابل للاستصغار -المسلم- إلى الإنسان القابل للتحضر دون أن نعمم المعنى على الإنسان القابل للاستكبار حتى نتصف بالموضوعية البحثية وتجنب فرض الفكرة الدينية (الإسلام) على غير المسلمين.

ب- وفق التركيب النفسي: الإنسان السلطة- الإنسان النخبة- الإنسان العامة

دائما بالرجوع إلى القراءة مع مالك بن نبي ضد مالك بن نبي واستعارةً منه بمنهجه وبلفظه، إذ قال في بحثه عن مفهوم الثقافة:"...ينبغي أن نخطو خطوة إلى الأمام في طريق تحقيقها علميا، على أن تكون الخطوة الجديدة (تركيبا) لعناصر الثقافة، ولكي نظل في نطاق مصطلحات علماء النفس نقول ينبغي أن تكون (تركيبا نفسيا)"[2]، فإن متطلبات الإبستيمولوجية للدراسة تستلزم البحث المعرفي أكثر والتقدم خطوة جديدة في مفهوم عنصر الإنسان ليس من كونه تحليلا فقط بل تركيبا كذلك وهذا دائما في مساحة العلم النفسي كما أراد له مالك بن نبي، فننطلق من سؤال مفاده من هو الإنسان في المعادلة الحضارية؟ هل هو العامة أو النخبة أو السلطة ؟ هل هو السلطة دون غيرها ؟ أم هل الإنسان المذكور في المعادلة الحضارية هو الإنسان المركب:السلطة والعامة والنخبة، أم الإنسان المختزل في عنصر دون غيره؟

يجيب ناصر يوسف عن هذا التساؤل بقوله: إن الإنسان في المعادلة الحضارية هو النخبة التي تخرج منها السلطة، على الرغم من أن النخبة تخرج من العامة وذلك من منطلق قد يكون غير مقنع، مفاده أن بن نبي وضع معادلته في عصر الاستعمار، وأن من يكتب في ذلك العصر لا شك أنه يخاطب النخبة ويطلب ودها بمشروع يرقى إلى مستواها المعرفي، فهي تتواصل مع الاستعمار بحكم تحصيلها المعرفي واحتكاكها الحضاري من جهة، وهي أيضا من يمتلك المقدرة الفكرية على الترويج لمشروع النهضة من جهة أخرى.

[1]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق ، ص40.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص62.

إن الإنسان يُختزل في هذه المرحلة، لأن العامة في وقت الاستعمار تكون غير مرئية وغير موجودة، والسلطة تكون غير واضحة ولكنها مرئية وهي نفسها النخبة في وجودها، فهل الإنسان الموجود والمرئي هو الإنسان الذي يبني حضارة دون غيره ؟[1]، ويرجع ناصر يوسف اختزال العامة من المعادلة الحضارية إلى اللغة التي كتب بها بن نبي المعادلة الحضارية والتي هي لغة الاستعمار، إذ يؤكد أن أول شروط النهضة للأمة العربية الإسلامية هو شرط لغة الإنسان، حيث إن الكتابة بغير اللغة الأم تفقد عنصر التواصل، وهو عنصر حضاري مهم، فمن غيره لا تتركب العامة مع السلطة والنخبة.

غير أن ما يجدر ذكره في مثل هذا النقد أن مالك بن نبي تيقن بالبعد الحضاري لمتغير اللغة وضرورة خلق التواصل بين (الإنسان) الكاتب المفكر و(الإنسان) القارئ - سواء أكان نخبة أو عامة-، وأوصى بترجمة كتبه إلى اللغة العربية، وترجم بعضا منها في حياته بل كان يراجع شخصيا ما يترجم له ويعدله بما يوافق أفكاره، وكتب سنة 1963الصراع الفكري في البلاد المستعمر باللغة العربية وألقى في أواخر حياته محاضرات في سوريا ولبنان باللغة العربية وجمعت في كتاب مجالس دمشق.

في نفس السياق الاختزالي الذي طرحه ناصر يوسف يؤكد عليه عبد القادر بوعرفة وإن كان اصطلح على الإنسان العامة بالإنسان الكُثرة، ويوضح أن مالك بن نبي تعامل مع الإنسان كما يتعامل الفيزيائي مع المادة الجامدة، إذ تملي عليه القوانين اعتبارها متجانسة وتخضع للقوانين نفسها بينما الظاهرة الإنسانية غير متجانسة، بل تكاد تكون كل حالة خاصة لهذا وجب الاستناد إلى معادلات عامة وأخرى تفصيلية، لأن بناء الإنسان متعدد ومتنوع، فنحن لا نكون العالم بالطريقة ذاتها التي نكـون بها الفلاح أو السياسي أو المهندس أو الطبيب بل المشروع الحضاري يفرض التفرقة بين الناس في القدرات والمكتسبات[2] وهذه طبيعة النفس البشرية.

إن الذي يبني الحضارة أو يجددها هو الإنسان، ومن الأولى أن يتركب قبل غيره من الأشياء أو الأفكار،فالحضارة تركيب إنساني بالدرجة الأولى، لهذا فإن الضرورة النقدية تقضي ملأ الفراغ في المعادلة الحضارية البنابية أو تفصيلها أكثر بتحديد أن الإنسان هو العامة+النخبة+السلطة .

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منور التمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، ص ص 31 ،32.

[2]- عبد القادر بوعرفة وآخرون، مرجع سابق،ص ص 44-45

يمكننا التدليل هنا باستحضار التجربة الإندونيسية من نماذج الفصل السابق لتتأكد من أن الصراع أو الصدام الذي كان بين السلطة والنخبة ضد العامة حال دون تحقيق النهضة الحضارية الإندونيسية، في حين كان الأجدر أن يسير الإنسان في تركيبه على نهج واحد هدفه تشييد حضارته.

من التحليل النفسي والتركيب النفسي لعنصر الإنسان فإننا نخلص إلى أن:العنصر الأول في المعادلة الحضارية التفصيلية هو: **الإنسان (العامة+النخبة+السلطة) قابلا للتحضر**

ثالثا- عنصر التراب: يذهب سليمان الخطيب في نقده لمفهوم التراب عند مالك بن نبي ليرى أنه قد ضيق نطاق التسخير الإلهي للإنسان من ضرورة انفتاحه على الكون بمعناه الواسع، وليس مجرد الاقتصار على الجانب الجغرافي المرتبط بالتربة وإصلاحها وإعدادها للزراعة[1]، ويتفق معه محمد رمضان البوطي أن "الكون" هو ما يقوم مقام عنصر التراب ويقصد بالكون المكونات المتنوعة المختلفة الخاضعة لتسخير الإنسان وهو التعبير العلمي الذي تفرضه الدقة المطلوبة بين الألفاظ و مدلولاتها، والتعبير بكلمة تراب لا يقوم مقام الكون إلا أن تكون من قبيل إطلاق الجزئي على الكلي[2]. لكن المطلع على كتابات مالك بن نبي يدرك يقينا أن مالك لم يقصد بالتراب المعنى المحدود الذي فهمه بعض الباحثين والناقدين له بل وضحه في كتابه تأملات بعد أن تحدث عنه في مؤلفه شروط النهضة، من جهة أخرى يتساءل عبد الله العويسي ما الذي جعل مالك بن نبي يعدل عن لفظ الأرض إلى لفظ التراب، مع أن لفظ الأرض أشمل من التراب، إضافة إلى أن التراب قد ارتبط باستخدام معين يحتاج معه إلى تحديد له، باعتباره مصطلح وهو ما فعل[3].

إلا أن بن نبي أكد على أنه اعتبر التراب ليس الأرض وحسب، بل كل الإمكانات الحضارية التي يزخر بها مجتمع معين في زمن معين ويستخدم هذا الإمكان بإرادة حضارية لتحقيق نهضته، من أجل ذلك فإن مفهوم **"الجغرافيا"** نراه بديلا أقوم وأوضح ونحسبه أنسب لتحقيق المقصد، فالجغرافيا تحمل في معناها الأرض والبحر والجو ولها حدود باعتبار البعد الجغرافي أو ما يتعداه إلى البعد الحضاري كما اعتبره مالك بن نبي في محور طنجة-جاكارتا على سبيل المثال.

---

[1]- سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص83.

[2]- محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق، ص21.

[3]- عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص410.

رابعا- عنصر الزمن: ذهب محمد رمضان البوطي إلى القول أن الزمن يدل على معنى قائم ومستقل بذاته، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار أي صلة له بالإنسان، لهذا يعوضه في عناصر الحضارة بعنصر "الحياة" ويقصد منه العمر الذي يتمتع به الإنسان والمراد به البعد الزمني الذي تنبسط على مساحته كينونة الإنسان وبقاؤه متمتعا بحياته وفكره[1].

غير أن الباحثة تتساءل هنا كيف للبوطي وهو عالم دين أن يسقط منه سهوا أن عمر الإنسان الحقيقي -ولنصطلح عليه بالعمر الحضاري- لا يتوقف عند انقضاء عمره البيولوجي فحسب، بل نؤمن نحن المسلمين أن عمل الإنسان بعد موته ينقطع إلا من ثلاث، العلم النافع والصدقة الجارية والنسل الصالح وهذه المتغيرات الثالثة تَساهم في بناء الحضارة، أي أن "الحياة" مفهوم ضيق وهو غير كاف كعنصر في معادلة الحضارة.وفي هذا المعنى نستشهد بقوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾[2].

يقول تعالى:﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾[3].

وقوله تعالى:﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾[4] إشارة منه تعالى إلى أن في موت الجسد حياة ثانية.

من جهة أخرى يذهب ناصر يوسف إلى مفهوم آخر للزمن ويصطلح عليه بالوقت الإضافي ويعتبره الوقت المتحضر الذي يجعل صاحبه متحضرا، يقول:" كل الابتكارات حصلت بالوقت الإضافي، وإذ

[1] - محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق، ص20.

[2] - سورة البقرة، الآية: 179

[3] - سورة الملك،الآية:02.

[4] - سورة آل عمران، الآية: 169.

نتعامل مع الوقت، سواء الماضي أم الحاضر من غير إضافة له بالجهد والرصد والنقد، فإنه لا يضيف لنا في المستقبل بل نراه يكرر نفسه "[1].

غير أن هذا المفهوم للوقت الإضافي وإن كان القصد منه واضحا بتفعيل الوقت واستغلاله إلا أنه يظل مفهوما مجازيا بعيدا عن الواقع فلا وجود للساعة الخامسة والعشرين ولا اليوم الثامن ولا الشهر الثالث عشر وإنما الوقت هو نفسه من مشرق الشمس إلى مغربها تتساوى فيه الأمم قاطبة وكل شعب وكفاءته في تسيير وقته لهذا يمكن أن نصطلح على العنصر الثالث من المعادلة ب**"الوقت المُفَعل"**.

خامسا- الفكرة الدينية: إن فكرة اعتبار الدين أو أي مبدأ أخلاقي يلتف عليه الناس هو المركب لعناصر الحضارة، هذه الفكرة قال بها "كيسرلنج" في كتابه البحث التحليلي لأوروبا ويسميها(ethice)، وقد استدل مالك بن نبي عليها واستفاد أيضا من كتبا محمد وشارلمان لـ"هينري بيرين"، وكتاب أوروبا وروح الشرق لـ"فالترشوبرت" حيث يؤكد "كيسرلنج" على كون أعظم ارتكاز لحضارة أوروبا هو على روحها الدينية، إن هذا الاعتبار قد ينطبق على أوروبا التي تكونت من بقايا المجتمع الروماني، ومن عناصر سياسية واقتصادية وجغرافية، ثم جاءت النصرانية فأصبحت عاملا جديدا من عوامل الربط بين عناصر ذلك المجتمع، وأعطته بعدا روحيا، وهو لا ينطبق على الحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الذي تكون أساسا بالدين، وهو الذي كون الترابط الاجتماعي، وهو المؤثر وحده في أن يتألف المسلمون ويتعاونا ويتناصروا، والعوامل الأخرى جاءت مرتكزة إلى الدين مثل السياسة والاقتصاد[2].

يذهب ناصر يوسف في نقده لمفهوم الفكرة الدينية عند بن نبي بمقارنتها بالفكرة المسيحية، ويقف على أن الفكرة الدينية التي اقترضها بن نبي من الأدبيات الغربية هي فكرة علمانية وليست دينية، إذ أن الذين قالوا بأهمية الفكرة الدينية المسيحية للحضارة الغربية لم يكونوا متدينين، بل كانوا علمانيين وإنسانيين مثل "كيسرلنج" و"شبنغلر"، فكيف يستقيم القول أن المسيحية هي أصل الحضارة الغربية بينما الحضارة الغربية مستمرة من غير دين، اللهم إلا إذا كانت مستمرة بفكرة الدين المختلطة بإيديولوجيات غالبة على الدين نفسه[3].

---

[1]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص52.

[2]- محمد العبدة ، مرجع سابق، ص64.

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص28.

اعتبر ناصر يوسف أن بن نبي اختزل النظام الكلي للدين في الفكرة الدينية المتغيرة،لا سيما إذا كانت هذه الفكرة الدينية تابعة لنظام إيديولوجي إنمائي يقوم مقام الدين، ويقدم دليلا على ذلك في الفكر الدينية التابعة للنظام الاشتراكي أو الليبرالي فعندما استعارها الإنسان المسلم العربي فقدت صلاحيتها لأنها فكرة دينية بخلاف صحة الدين التي تحافظ على هذه الصلاحية لما يصمم الدين نماذجه الإنمائية من داخل منظومته البيئية والحضارية، والحقيقة أنها نفس الفكرة التي طرحها بن نبي عندما أكد على تكديس الأفكار واستيراد نماذج الأخر الإنمائية دون إدراك إلى الفروقات والاختلافات بين الشعوب وقيمها الحضارية بل إنها وإن أقر بالحل الاشتراكي للاقتصاد الوطني بعد الاستقلال إلا أنه راجعه وتراجع عنه في آخر كتاباته ونادى بالاقتصاد المبني على الأسس الإسلامية .

في نفس السياق يرى محمد العبدة أن الإسلام ليس عنصرا مساعدا كأي فكرة يتحمس لها البشر، بل هو دين يصبغ المجتمع بصبغته الخاصة، وهو مصدر التشريع والسلوك، وفي الإسلام تركيز على حقائق، بينما في التتابع الحضاري إيحاء بالانتقال من طور إلى طور والحضارة الإسلامية تختص من بين الحضارات بفقه خاص بها وهو منطقها الداخلي الذي حكم نشأتها و تطورها، إن التحضر الإسلامي مصنوع بالعقيدة في شرحها لحقيقة الوجود، ورسمها لغاية الحياة بناء على التوحيد[1]، إذا يمكن أن نخلص أن الفكرة الدينية في المعادلة الحضارية الإسلامية ليست فكرة مركبة ولا تكتفي بوظيفة الجمع والمزج بين عناصر الحضارة وإنما هي عنصر رابعا مهم وأساسي علاوة على الإنسان والتراب والزمن، وهي نقطة تشابه مع النتيجة التي خلصنا إليه في تحليل المعادلة الحضارية للتجربة الصينية بشأن الكونفوشيوسية باعتبارها فكرة دينية.

وبذلك تصبح المعادلة الحضارية البديلة على النحو الآتي:

الحضارة = الإنسان (العامة+النخبة+السلطة) القابل للتحضر +الجغرافيا+الزمن المُفعل +الدين

سادسا- الحضارة: أكد القريشي أن مالك بن نبي انحرف بمفهومه للحضارة، بحيث أصبح مفهوما يتطابق عنده مع مفهوم المَدَنية، لأنه يرى أنه غلب الصيغة المادية، ونظر إلى الحضارة على أنها ذلك التنظيم الذي تحتل فيه الأهداف الحياتية القيمة العليا، ويبدو هذا واضحا حسب تركيزه على ضرورات البناء الصناعي والزراعي والفني في تركيبه الحضاري، وما تتطلبه شروط ذلك التركيب من أخلاقيات وتنظيمات، هذا التركيز الذي يتمحور على الأهداف المعاشية والغايات التنموية فحسب، بل لا ينبغي لمجتمعاتنا أن توجه

[1]- محمد العبدة ، مرجع سابق، ص65.

مساراتها وهمومها ابتداء نحو هدف التقدم بالمعنى النفعي فقط، أو ما يطلق عليه بالتنمية الاقتصادية، وإنما إلى ضرورة بناء النظام الاجتماعي الأصلح بالتركيز على البعد القيمي والأخلاقي الذي يعتبر جوهر الحضارة[1].

يتفق معه محمد العبدة في نقده مفهوم مالك للحضارة بقوله أن مالكا يعتبر الحضارة قيمة بحد ذاتها، فأينما وجدت حياة مستقرة تثمر منجزات مادية ومعنوية، فهو تحضر، وهو إيجابي ونافع للإنسان، ولذلك اعتَبَر منجزات الاتحاد السوفييتي من التقدم العلمي أو الزراعي في عهدي "لينين" و"ستالين" تحضرا أو إقلاعا باتجاه حضارة، مع أنه نظام غير إنساني ولا أخلاقي، فقد قتل الملايين، وشرد الملايين لفرض مبادئه وإذا كانت غاية الإنسان تحقيق سعادته متمثلة في الأمن ويسر الحياة، فإن ذلك قد لا يتحقق بالتحضر، فقد يكون التحضر خيرا، وقد لا يكون محققا للخير، فهو وصف موضوعي وليس وصفا قيميا[2].

كما أن غازي توبة يرى أن مالك بن نبي قد وقع في أخطاء فكرية نتجت عن تحريك القابلية للاستعمار لذهنيته عند صياغته لمعادلة الحضارة،ويؤكد أن حاصل تفاعل هذه العناصر الثلاثة (الإنسان والتراب والوقت) قد قاد الإنسان حقيقة إلى تطور هائل في جانب المنجزات المادية، فقد نجد الإنسان الغربي استغل التراب أحسن استغلال، واستثمر الوقت أحسن استثمار لكنه أوجد أضرارا ومهالك للإنسان لم تشهدها البشرية من قبل، فالتراب والوقت لا ينتج بالضرورة حضارة بل قد ينتج دمارا وخرابا وتصدق المعادلة: **إنسان+تراب+وقت=دمار،** ويرى في الأخير أن الوضع الصحيح للمعادلة هو إنسان متوازن=حضارة، ومادام المسلم متوازنا حتما فإن الحضارة = إنسان مسلم، فهو وحده الذي يمكنه أن يحقق هذا التوازن.

غير أن الواجب ذكره في هذا الموقف أن غازي توبة أهمل دور الفكرة الدينية والعامل الأخلاقي في تركيب وتجميع عناصر الحضارة التي ذكرها بن نبي الذي أكد على هذا المركب في المحافظة على التوازن الحضاري، بل إنه يعتبر أن الحضارة عندما تنحرف عن طور الروح تكون قد سجلت بداية زوالها.

يضيف محمد العبدة أنه لمح من تعريف بن نبي للحضارة ومكوناتها جانبا ماديا واضحا، فهل عمارة الأرض هي كل شيء ولو ضلت العقائد، وعذبت الإنسانية بالأزمات الخانقة والحروب المدمرة؟ والعبرة في

[1] - علي قريشي، مرجع سابق، ص271.

[2] - محمد العبدة،مرجع سابق، ص62.

منجزات البشر هو بما ينفع الناس، وييسر لهم أسباب الاستقرار والأمن، لا بما يبهر العيون فالصاروخ الذي دفع مركبة إلى القمر هو الصاروخ الذي يعبر القارات ويقضي على ألوف الناس، ورغيف الخبز مثلا أنفع للبشر من الوصول إلى القمر، والحقيقة أننا يجب أن نكون على حذر من مفاهيم التقدم والتخلف والبدائية والحضارة، لأنها قد تعني مفاهيم التقدم المادي أكثر مما تعني التقدم بشكل عام[1] ، ومالك بن نبي يرى أن الدولة الاشتراكية تحقق التقدم الإنساني في أعظم أشكاله "وهو الذي نشهد تحقيقه بصورة أصيلة في الجمهورية العربية المتحدة"، ولا ينتبه مفكر مثل مالك أن الحكم الاستبدادي في الجمهورية العربية المتحدة لا ينتج عنه تقدم أو حضارة[2]، إنه قلما يُذكَر حقيقة أن الإسبان الذين أبادوا شعوب أمريكة الأصلية كانوا في مستوى حضاري أقل من هذه الشعوب، وقد لا نصدق ذلك نحن المتعودين على تقبل أن الغرب غلب الشعوب لأنه منذ البداية كان متحضرا أكثر منها، يقول محمد شاويش: والحقيقة أن الغرب تحضر لأنه استعمر ولم يستعمر لأنه تحضر، وأن يُقهر شعب متحضر من قبل شعب أقل تحضرا يجب أن لا يدهشنا إذا تذكرنا ما فعله التتار ببغداد ودمشق، فهل كانوا أكثر تحضرا من بغداد ودمشق؟[3]

إلا أننا نضبط الفهم بشكل أكثر دقة وصوابا فنرى أن الشعوب الاستعمارية لم تتحضر حينما استعمرت غيرها -لأنها فقدت إنسانيتها- أو يمكن القول أنها اكتسبت حضارة عرجاء أو **مَدَنية**، مما نهبته من الآخر من عناصره المادية كونت به معادلتها الحضارية إلا أنها افتقرت إلى معامل الأخلاقي لبناء الحضارة.

سابعا- الدورة الحضارية: الدورة الحضارية التي آمن بها مالك بن نبي لا يمكن اعتبارها فكرة علمية واضحة المعالم، وليست ضرورة تاريخية وبالتالي صحيحة نسبيا خاصة عندما يطبقها مالك بن نبي على الحضارة الإسلامية، فاعتباره أن العالم الإسلامي عاد إلى مرحلة القبيلة، إنما هو ناتج عن تأثره اللاشعوري بنظرة الأوروبيين السطحية للعالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفكرة الدورة الحضارية عموما تتسم بنوع من التجريد والعمومية شأنها في ذلك شأن أفكار فلسفة الحضارة والتاريخ عموما، إذ لا يمكن التأكد من صدقها أو بطلانها بل تبقى مجرد فرضية تفسر سيرورة المجتمعات البشرية من وضع لآخر، بالرغم من أن الإقرار بمنطق ثابت تسير عليه هذه المجتمعات هو مجرد تكهن لأن ما يتعلق بالإنسان يبقى مفتوح على كل الاحتمالات نظرا لتميز الكائن البشري بالحرية والعفوية، كما أن ليس هناك مراحل للمجتمعات

[1]- محمد العبدة،مرجع سابق، ص62.

[2]- المرجع نفسه ، ص63.

[3]- محمد شاويش، مرجع سابق، ص ص ،12-13.

تتمثل في أطوار الميلاد والشباب والشيخوخة، في حياة الدول ولا في حياة الحضارات، بل هناك إبطاء أو توقف في المسيرة الحضارية مرده عوامل مختلفة ومتشابكة ومتداخلة لا يمكن الجزم بأحدها على حساب العوامل البشرية، فما ينطبق على مجتمع أو حضارة ما لا ينطبق بالضرورة على غيرها[1].

اتفق عبد القادر بوعرفة مع هذا الرأي بقوله أن فلسفة التاريخ القائمة على التفسير البيولوجي لا تفسر التاريخ بقدر ما تقننه في حركات غير مبرهن عليها تاريخيا، فسقوط الدولة أو العصبية لا يعني بالضرورة نهاية التاريخ بالمعنى الفسلفي، كما أن مالك بن نبي وظفها لكونها تقترب أكثر من منهجه القائم على ترييض وتكميم الظاهرة، ثم وضعها ضمن معادلات حضارية[2].

المبحث الثاني:المشروع الحضاري الإسلامي بين القابلية للاستصغار واستعمار الأفكار

المطلب الأول: إعادة رسم منحنى الدورة الحضارية انطلاقا من توافق منحنى الدولة ومنحنى المجتمع.

إن الغاية من هذا المبحث هو البحث في المعامل الداخلي أو النفسي الذي اصطلح عليه بن نبي ب"القابلية للاستعمار" واستعرنا عنه بمصطلح"القابلية للاستصغار" كمفهوم بديل يخدم معناه ويتجاوز عن الانتقادات الموجهة له، ومحاولة التنقيب كيف لهذا المعامل أن يتحكم في رسم منحنى الدورة الحضارية لكن بالفصل بين دور الدولة و دور المجتمع.

كما يجب أن ننوه أننا ننطلق من اعتبار قبول فكرة الدورة الحضارية والبحث في تجديد رسم منحنى تطورها، أما عن النقد الموجه لها بحتميتها من عدمه فهذا شأن آخَرْ هو آخرُ ما تناولناه في المبحث السابق.

لاشك أن التاريخ ليس علما دقيقا، رغم أن له قوانين اجتماعية، لكنها غير منضبطة، وأحداث التاريخ المتعاقبة لها سنن، لكنها لا تخضع للتجربة أو القياس العلمي،لأن التاريخ حياة الإنسان المتشابكة أفقيا وعموديا، يَعتبر مالك بن نبي أن التاريخ هو النشاط المشترك للأشياء والأشخاص والأفكار وهو مجموع الحركات والأفكار التي تشكل حقل دراسة وثروة من التجارب البشرية التي نتأملها في نجاحها وإخفاقها، يدور فكر مالك حول فكرة جوهرية هي الحضارة كمرحلة تاريخية متقدمة، يصبو إليها كل مجتمع متحرك في

[1]- خالد فتيح، مرجع سابق، ص183.

[2]- عبد القادر بوعرفه ، **تأملات في فكرمالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص59.

التاريخ ليحقق تقدمه وسعادة أفراده ويضع بصمته على صفحات التاريخ[1]، بتتبعه لحركية المجتمع عبر التاريخ يرى مالك بن نبي أن كل **مجتمع** إنما تتفاعل فيه عوامل ثلاث:عالم الأشياء يمنحه الوسائل، وعالم الأشخاص يمنحه الغايات وعالم الأفكار يمنحه الاتجاه الإيديولوجي وهي عناصر الحركة التاريخية، وعندما يبدأ سيره يتكون فيه عالم رابع وهو شبكة العلاقات الاجتماعية وهي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده[2] .

إذا فالخروج من القابلية للاستعمار- **القابلية للاستصغار** كما اصطلحنا عليها- يتطلب تأهيلا جديدا يصفي سلبيات الأفكار السائدة في لحظة تاريخية مليئة بالبواعث كتلك اللحظة التي نشأت فيها ولادة الإسلام عبر الوحي في مكة، أي بتعبير آخر يمكننا القول أن ولادة الحضارة الإسلامية كانت بميلاد المجتمع الإسلامي وميلاد دولة المدينة المنورة بناءا عليه، بالنسبة لمفهوم الولادة الحضارية من جديد فإنه يتطلب بالضرورة ميلاد مجتمع جديد وميلاد دولة جديدة والقصد هنا من وراء الدولة لا بذاتها فقط وإنما بمؤسساتها أي يمكن أن تكون دولة واحدة أو مجموع دول وهذا التكتل يرجع إما للموقع الجغرافي أو الطابع الإيديولوجي أو الانتماء العقدي أو الهدف الاقتصادي أو غيره...

بما أننا أطلقنا افتراض أن لحظة ميلاد الحضارة هي ذاتها اللحظة التي يتزامن فيها ميلاد الدولة وميلاد المجتمع في آن واحد أي أن ميلاد الحضارة لن يكون في لحظة ميلاد دولة دون ميلاد مجتمع أو ميلاد المجتمع دون ميلاد الدولة، وبالسير وفق المنهج الرياضي الذي اختاره مالك بن نبي نستطيع أن نعبر عن ذلك وفق المعادلة الرياضية :

ميلاد حضارة =ميلاد دولة +ميلاد مجتمع (زمن تاريخي مشترك)

مع التأكيد على أننا نستعمل مصطلح "ميلاد" استعارة من مصطلحات بن نبي نفسه وهو الذي أشار إليه بقوله:" حين نتحدث عن (ميلاد) معين، فإنا نعرفه ضمنا بوصفه(حدثا) يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة"[3].

[1]- البشير مقلاتي، مرجع سابق، ص61.

[2]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص 28.

[3]- المصدر نفسه، ص16.

هذا التفصيل في لحظة ميلاد الحضارة ما هو إلا محاولة لملأ الفراغ في المعادلة الحضارية البنابية لأنه سعى إلى رسم منحنى الحضارة دون أن يدقق في اللحظة الزمنية التي يتوافق فيها ميلاد الدول ومجتمعاتها، فالشاهد عبر التاريخ البشري أن الحضارات لم تولد في لحظة كانت فيها الدولة بمؤسساتها قوية لكنها تقهر شعوبها وتُخَلفُ مجتمعات ضعيفة، أو العكس بالنسبة لمجتمعات تطالب بالنهضة وتسعى لها مواجهة مؤسسات دولة فاسدة طاغية، بمعنى استحالة ميلاد حضارة والدول ومجتمعاتها في صراع.

كما أن هذا التنقيب يرجع بنا إلى المعادلة الحضارية التي رسمناها في المبحث السابق فنؤكدها :

الحضارة = الإنسان (العامة+النخبة+السلطة) القابل للتحضر +الجغرافيا+الزمن المُفعل +الدين

وتتم المطابقة وفق المعنى الآتي:

- الإنسان العامة يقابله ميلاد المجتمع
- الإنسان السلطة يقابله ميلاد الدولة
- الإنسان النخبة ينقسم إلى نوعين:
  - من كان منه منسجما مع العامة فهو يمثل ميلاد المجتمع
  - من كان منه منسجما مع السلطة فهو يمثل ميلاد الدولة

بالعودة إلى بدايات الحضارة الإسلامية والعهد الأول نرى أن الاطراد التاريخي لفاعلية الفكرة الإسلامية انطلقت من عاملين: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد ثم المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة فنشوء الدورة الحضارية يرتبط صعودا وهبوطا بالفرد[1]، أي أن الدورة الحضارية ترتبط **بدورة الفرد** هذا الفرد (الإنسان) بجميع حالاته سواء أكان عامة أو سلطة. فالإنسان يمثل في المصدر القرآني وحدة متكاملة غيبية في تفاصيلها ومتمايزة في تنوعها، لكنها متداخلة وبسيطة في النهاية، وأي صراع داخل تركيبة الإنسان فإنه يَحُولُ دون تحقق شرط **الإنسان القابل للتحضر**

كما أن هذا التفصيل يرجع بنا إلى **منحنى الدولة الخلدوني** الذي وإن انطلق منه بن نبي لرسم منحنى الحضارة إلا أنه لم يعد إليه، حيث أن ابن خلدون اتخذ الدولة كوحدة للدراسة وهو ما أخذه عليه مالك بن

[1]- عمر مسقاوي، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**،(دمشق:دار الفكر،2008)،ص ص 158-159.

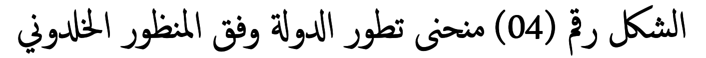
نبي الذي اطلع في وقت مبكر على المقدمة، من خلال ترجمة (دوسلان) وتأثر بها، حيث قال:" كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ويعني له الدولة، وليس عند الحضارة نفسها، وهكذا لم نجد في ما ترك لنا ابن خلدون غير نظرية تطور الدولة، في حين أنه كان الأحرى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة حيث كنا نجد فيها ثروة من نوع آخر"[1]، والمطلوب منا في هذا المقام إحياء منحنى تطور الدولة لا لقراءة منحنى الحضارة، وإنما للبحث في مدى تطابقه الزمني مع منحنى تطور المجتمع.

- **أولا المقاربة الخلدونية لتطور الدولة:** الدورة الحضارية عند ابن خلدون تمر بثلاث مراحل رئيسية، هي بمثابة عمرها الذي تعيشه لتنتهي الدورة مع نهاية آخر مراحلها، وهذه الدورات الثلاث هي نتيجة حتمية تنتهي مع نهاية الدولة، فلا ينفع مع ذلك علاج أو محاولة، فهرم الدولة أو العمران عند ابن خلدون أمر طبيعي، فكما أن الإنسان لا مفر له من حتمية المرور بمراحل حياته الثلاثة، فكذلك الدولة تمر بثلاثة مراحل في دورة ثنائية بين البداوة والحضارة داخل إطار الدولة. "فهذا العمر لدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة"[2] وهي تتوافق مع مراحل تطور الحضارة التي أوردها مالك بن نبي في نظريته.

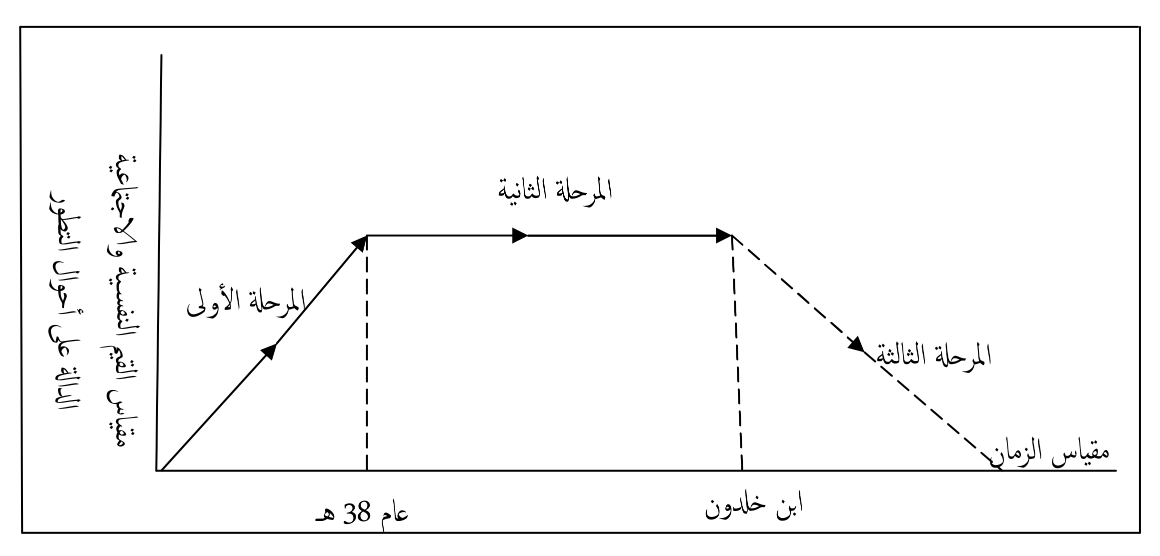
---

[1]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص62.

[2]- عبد الرحمان ابن خلون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص135.



الشكل رقم (04) منحنى تطور الدولة وفق المنظور الخلدوني



المصدر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص74.

إن للدولة عوامل قوة يظهر من خلالها الدور المنوط **لإنسان السلطة** إذا اتصف فعليا **بالقابلية للتحضر** فأما إذا كان **قابلا للاستصغار** تحولت من مميزات قوة إلى ميزات ضعف، نحاول عرضها بإيجاز وفق المقاربة الخلدونية :

- **العامل الاقتصادي:**إن قوة الدولة عند ابن خلدون رهين بقوة جميع مواردها المالية والاقتصادية، فبأموالها تمول مشاريعها وتحقق إنجازاتها وتدفع نفقات سكانها وبالأموال تنفق نفقات حربها وسلمها وتستغني عن غيرها، فوفرة المال سلاح في يد الدولة فإن فقدته أصبح سلاحا مسلطا عليها[1].
- **العامل الاجتماعي:** وهو العامل الثاني والرئيسي لقيام الدولة أو انحطاطها على حد السواء عند ابن خلدون ويتمثل في العصبية التي هي قرابة بالعصب والتحام قبلي وتضامن اجتماعي، والعصبية هي النواة الأولى لها وبها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه[2]
- **العامل الأخلاقي:** إن عالم القيم والأخلاق والفضائل له مكانة أساسية في قيام الدولة والسلطان عند ابن خلدون، وبه تؤسس الدولة وتصان وأي مساس بهذا الجانب يؤدي إلى الفساد والانحلال، وكل

---

[1] - الطيب بن إبراهيم، **مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون،** (الجزائر:دار المدني، 2008)، ص88.

[2] - المرجع نفسه، ص89.

الصفات والفضائل العليل هي قوة ودعامة للدولة وحاميها ،وكل المذمومات والرذائل هي أسباب وعوامل ضعف وانقراض للدولة .يقول:"أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم"[1]

- **العامل السياسي:** يعتبر العامل السياسي أكثر العوامل السابقة ارتباطا وتداخلا معها مجتمعة، فالسياسة ليست بمعزل عن الحرب والسلم والاقتصاد والاجتماع فهي التي تخطط وترسم معالم تلك المجالات، فإذا انحرف السياسي عن مساره وحكم بمفرده دون اللجوء إلى رعيته، ودون مشورة حاشيته بدأ الانحراف والاستبداد والظلم نتيجة إنفراد واستئثار الحاكم بالملك والمجد دون مشورة غيره. أي وبالاستعمال المصطلحات المعادلة الحضارية الجديدة فإنه يمكننا القول أن إنسان السلطة إذا احتكر السلطة في قبضة يده دون إشراك إنسان العامة فإنه يخلق صراع بينهما يحول دون استمرارية الدولة ويؤدي إلى فنائها، وهذا التسلط لا يكون إلا بزوال العامل الأخلاقي (الدين).

فالسياسة غير الراشدة واللامسؤولة والتي تعتمد على الغطرسة والظلم والبطش اتجاه الرعية، والانفراد بالملك، تفرق أكثر ما تجمع وتكون معول هدم تهدم قواعد الدولة فتعجل بانهيارها وخرابها.يقول في هذا :" إن الظلم مخرب للمران، وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض ...ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ مُلك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه .."[2]

على الرغم من طغيان الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي، فلا ينبغي أن تُتخذ حجة للرفض والاستئصال، وإنما الدولة يفترض أن تستعيد دورها الحضاري، فهي عنصر حضاري أساسي، وإن استعادة هذا الدور يفترض أن يكون لهذه الدولة مؤسسات تديرها وتُدار بها، وفوق هذا لا تتمأسس الدولة فحسب، بل يفترض أن تتراحم مع الدين حتى تحترم الإنسان[3]، أي وبتعبير آخر وأبسط فإن

---

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص125.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 224-225

[3]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي** ، مرجع سابق، ص ص 2015-216.

(إنسان السلطة) يفترض أن يجعل الدين أساسا في صناعة الدولة، وبذلك يحقق التوافق مع المجتمع (إنسان العامة) وهو الدور المنوط ب(إنسان النخبة) حلقة الوصل بين الدولة والمجتمع .

من جهة أخرى، قد استعاض الغرب عن الدولة بالإنسان، فحتى لا يجعل الدين وصيا على الإنسان عمل على فصله عن الإنسان، والشيء نفسه طبقه على الدولة ففصلها عنه، بعد أن كانت المسيحية تشكل أعظم قوة والتعبير الأمثل للعصر الإقطاعي، خاصة وأن العهد الإقطاعي اتسم بالتحالف بين الكنيسة والدولة، والذي يرجع السلطة في العالم والمجتمع إلى الله والملك[1].

وكي ينظم هذا الإنسان نفسه بعيدا من شجب الدين "الكنيسة" وطغيان الدولة، فقد تركب مع السلطة والنخبة والعامة من أجل تقرير مصيره بعد إبعاد الدولة والدين من طريقه الإنمائي والحضاري، ومن ثم اتخذ من الأرض دولته ومن الوقت دينه، أطاع الأرض وحولها إلى مؤسسات وأسواق وبنوك وعبد الوقت لتعظيم المنفعة (الوقت هو المال)، إذ تظل الحقيقة هي أن مجتمع التجارة والأعمال لن يضع أبدا مصلحة الزبون والتجارة الأخلاقية والاستثمار الاجتماعي فوق كسب المال حين يتعارض الاثنان[2] .

إذا فإن الغرب متحضر بالإنسان والأرض والوقت فقط، أما إضافة الدين والدولة إلى العناصر السابقة فيراها الغرب ممارسة بدوية، ولا يظهر ذلك حضاريا إلا في الحروب لما تقحم الدولة والدين للدفاع الحربي عن حضارة الغرب بتجييش عواطف العامة[3] ، وهنا يتبين الوجه الحقيقي للاحضارة المتمثل في الاستعمار فيكشف الوجه الحقيقي للغرب المستعمر وهذا ما يؤكد الفرضية التي تم طرحها في نهاية المبحث السابق، أن الغرب وصل إلى مَدنية لا إلى حضارة، هذا على خلاف العالم العربي والإسلامي الذي تظهر لاحضارته في غياب الدين والدولة وتبرز تبعيته للغرب إذا اكتفى بأن عناصر الحضارة ثلاثة : الإنسان والتراب والوقت، أكبر دليل على ذلك ما يستطيع أي عربي مسلم أن يقرأه من خلال "نهضة" بعض دول الخليج العربي حيث إنها هي الأخرى حققت مَدنية لا حضارة لأنها انسلخت عن دينها.

-**ثانيا: المقاربة البنابية لتطور المجتمع:** ركز مالك بن نبي في نظرته لطبيعة المجتمع عموما على البعد الوظيفي، أي أنه تناول المجتمع من وجهة نظر وظيفية بعيدة عن التأمل الفلسفي عن الواقع العملي لحياة الناس، وهذا

---

[1]- فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان،** (بيروت:دار الفكر العربي، 1996)، ص129.

[2]- ناصر يوسف، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي** ، مرجع سابق ، ص 214.

[3]- المرجع نفسه، ص215.

ما يتأكد لنا في بداية كتابة ميلاد مجتمع الإطار الخاص بالمفاهيم النظرية، وبرر بن نبي ذلك بقوله:"التعاريف التي تقدمها القواميس ليست إلا تحديدا خارجيا وصفيا لا تعطي تفسيرا للوظيفة التاريخية للمجتمع، ولا يفسر تنظيمه الداخلي الذي يمكنه من أداء هذه الوظيفة". بل ينبغي أن نحدد المجتمع في نطاق الزمن[1]، وبما أن كل تغيير يطرأ على الخصائص التشكيلية، أو يحدث في التوجيه الثقافي لجماعة إنسانية معينة، هو نتيجة مباشرة لوظيفتها التاريخية، فإن كل جماعة لا تتطور ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة مجتمع[2].

أضاف بن نبي أن هذه الصورة الجديدة للحياة المشتركة قد تبدأ بفرد واحد، ويمثل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك هو المعنى المقصود من كلمة (أمة)، عندما يطلقها القرآن الكريم على إبراهيم عليه السلام[3] في قوله تعالى:﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾[4]، ففي هذه الحالة نجد أن المجتمع يتلخص في (إنسان واحد)، أي إنه يتلخص في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل، ما زال في حيز القوة، تحمله فكرة يمثلها (الإنسان)[5]، هذا الطرح البنابي يعتبر بمثابة دليل وتأكيد على صحة المنطلق حين افترضنا أن **المجتمع** يقابله **إنسان العامة**، أي أن الإنسان العامة يمكن أن يحدث التغيير الاجتماعي الذي يحقق تطور مجتمعه.

أما رؤيته للمجتمع الإسلامي فهو ينظر إليه نظرة تاريخية تطورية حركية شاملة، حيث فسر مالك بن نبي منشأ حركة المجتمع الإسلامي التي ولد منها والغاية التاريخية التي تقتضيها، وذلك وفق عوامل نفسية حفزت القوة الروحية في هذا المجتمع بمعنى شروط حركته عبر القرون ويحدد مالك بن نبي حركة المجتمع الإسلامي في المراحل الثلاث التي يقع على حدودها المجتمع:[6]

1- مرحلة ما قبل التحضر

---

[1]- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص15.

[2]- المصدر نفسه، ص16.

[3]- المصدر نفسه، ص17.

[4]- سورة النحل، آية:120.

[5]- مالك بن نبي ، **ميلاد مجتمع**، مصدر سابق، ص17.

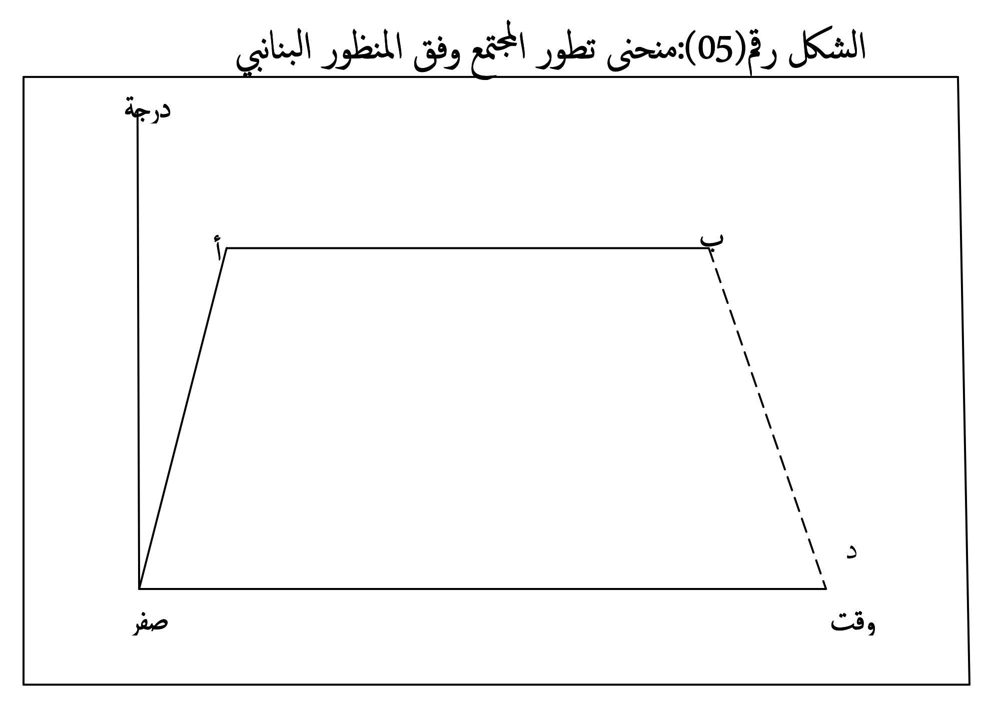
[6]- حنان جعيرن ومسعودة سبقاقي، واقع المجتمع الإسلامي وتغييره في فكر مالك بن نبي، كراسات المركز، **أعمال الملتقى الوطني البناء الحضاري لفكر مالك بن نبي بين النظرية والتطبيق 6أكتوبر2019**، الجزائر:مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط، ع4،2019،ص65.

2- مرحلة التحضر
3- مرحلة ما بعد التحضر

ولإدراك واقع المجتمع الإسلامي ألزم مالك بن نبي بضرورة تحديد مرحلته التاريخية وموقعه من دورة الحضارة، ويجعل المجتمع الإسلامي في المرحلة الثالثة، وهي مرحلة ما بعد التحضر أي أنه انتكس في خط سيره، يعني صار سيره إلى الخلف بعد أن انحرف بعيدا عن طريق حضارته وانقطعت صلته بها، وشرح مالك بن نبي المرحلة التي يقع فيها المجتمع الإسلامي بقوله:" وهذه المرحلة يخرج فيها المجتمع من دورة الحضارة، ويصبح ما بعد الحضارة مثقلا بديون خلفتها عصور حضارته السابقة، وهي تتصرف برصيدها الروحي، وهنا تصبح المشكلة أشد تعقيدا لأن علينا أن نتخلص من تلك الديون التي أفلس بها مخزون المجتمع الروحي ومخزونه التقني حيال وسائله، وهذه هي مرحلة مجتمعنا الإسلامي".

لاحظ مالك بن نبي أن العمر النفسي الحالي للمجتمع الإسلامي لا يزال فاصلا بين عالم أفكاره، وبين واقعه الاجتماعي، وتحرك المجتمع الإسلامي كون على نفس الوتيرة لحركة الحضارة و تتحدد لنا هذه الرؤية وفق المنحنى البياني التالي:

الشكل رقم(05):منحنى تطور المجتمع وفق المنظور البنانبي



المصدر: مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص55.

من هنا نفهم أن المجتمع الإسلامي يدور في حلقة الحضارة وقد وصل إلى آخر هذه الحلقة وبات يلفظ أنفاسه الأخيرة وذلك بعد انتكاسه وتخلفه عن الركب بمعنى أن أضحى من المجتمعات المتخلفة وهذا ما تعيشه أغلب المجتمعات الإسلامية اليوم[1] .

- ثالثا: مقاربة علاقة الدولة والمجتمع :إن البحث في مسألة علاقة الدولة بالمجتمع،يُحيلنا إلى اقتراب علاقة الدولة والمجتمع لصاحبة "جويل ميجدال" Joel S.Migdal ، بهدف البحث في طبيعة وأنماط العلاقة بين الدولة والقوى الاجتماعية المختلفة، ومن ثم نستنتج مدى توافق الطرفين في رسم منحنى الحضارة.

وما يسهل تحليلنا أكثر هو أننا نبحث في **الجغرافيا** نفسها -التراب- التي اهتم بها ف"ميجدال" أسس هذا الاقتراب الذي أولى اهتماما كبيرا للتغيير والنظام في الدولة، وفي دول العالم الثالث خصوصا،ذلك أن بحث الدور الذي تلعبه فعليا تلك الدول يتطلب اقترابا متشابكا للمحافظة على الأنواع الخاصة من النظام وعملية التغير في المجتمع ككل، ولفهم كيفية بقاء المجتمعات وتغيرها يتوجب البدء بالمنظمات التي تمارس الضبط الاجتماعي والتي تخضع الميول الفردية للسلوك الذي تصفه تلك التنظيمات[2].

يذهب "ميجدال" إلى التأكيد على استحالة فهم مفاهيم الدولة والمجتمع في العالم المعاصر دون التعرف على حقيقة الروابط والتفاعلات بينهم، ويؤكد أن أشكال النضالات والتكيف في روابط العلاقة بين عناصر الدولة وباقي القوى الاجتماعية أنتجت عدد من المخرجات التي يمكن تقسيمها إلى أربعة مخرجات رئيسية:[3]

أ- التحول الكامل/الكلي: وهنا تسعى الدولة إلى اختراق المجتمع بهدف قهر القوى الاجتماعية المحلية وفرض سيطرتها الكاملة.

ب- قيام الدولة على وجود القوى الاجتماعية: في هذا النوع تسعى الدولة إلى خلق مساحات جديدة تمكنها من تواجد بعض القوى الاجتماعية والمنظمات المدنية لتشكيل نمط جديد من السيطرة .

ت- إدماج القوى الاجتماعية الموجودة في الدولة: في هذا النوع تتواجد عناصر الدولة عبر سيطرة القوى الاجتماعية لكن دون إحداث تغييرات راديكالية في نمط السيطرة.

1- حنان جعيرن ومسعودة سبقاقي، مرجع سابق، ص66.

2- محمد شلبي، **المنهجية في التحليل السياسي**، (الجزائر:دارهومة ،2002)،ص218.

3- الموسوعة السياسية، **إقتراب الدولة في المجتمع**، اطلع عليه جانفي 2021، سا 14:53، https://political-encyclopedia.org/dictionary

ث- فشل الدولة في الاندماج في المساحات المحلية :يظهر هذا الفشل في التأثير الضعيف للدولة على المجتمع، ومن جانب آخر يظل تأثير القوى الاجتماعية مقيد على الدولة، إلا أن هذا النمط كالتحول الكامل يُنظر إليه كنموذج مثالي نادر حدوثه في الواقع.

توصل "مجدال" إلى صياغة نموذج رباعي يعكس أنماط التفاعل بين الدولة من جانب والقوى الاجتماعية من جانب آخر، وقد اعتمد على معياري القوة والضعف، ويتخذ هذا النموذج الأشكال التالية من العلاقات:

1- نمط الدولة القوية والمجتمع القوي
2- نمط الدولة القوية والمجتمع الضعيف
3- نمط الدولة الضعيفة والمجتمع القوي
4- نمط الدولة الضعيفة والمجتمع الضعيف

بداية اعتمد "مجدال" في قياسه لمدى قوة أو ضعف الدولة على أساس قدرتها على ممارسة عملية الضبط الاجتماعي ثم أدرك بأنه ليس المعيار الوحيد واعتبر أن قوة الدولة تتحدد وفق قدرتها على الدمج و المزج بين عناصر القوة المختلفة الداخلية والخارجي، ومن ثم قدرتها على إدارة التنويعات والانقسامات الاجتماعية[1].

انطلاقا من هذه الأنماط الأربعة و بالرجوع إلى نتيجة المنحى الخلدوني لتطور الدولة، ومنحنى تطور المجتمع عند بن نبي، فإننا نخلص أننا يمكن أن نضيف معيار جديد لقوة الدولة من ضعفها أو قوة المجتمع من ضعفه بمدى **قابليتهم للاستصغار** كيف ذلك ؟

- إن الدولة والمتمثلة في إنسان السلطة تكون قوية إذا كان إنسان السلطة غير قابل للاستصغار من قبل إنسان العامة
- كذلك الشأن مع المجتمع و المتمثل في إنسان العامة، يكون قويا إذا كان غير قابل للاستصغار من قبل إنسان السلطة

[1]- الموسوعة السياسية، مرجع سابق، اطلع عليه جانفي 2021، سا 14:53، https://political-encyclopedia.org/dictionary

- ما يضمن قوة إنسان السلطة و إنسان العامة وعدم قابليتهم للاستصغار هو **الفكرة الدينية** التي نادى بها بن نبي وهي **العصبية** التي نادى بها ابن خلدون.
- بالتالي فإن الصراع بين الدولة والمجتمع يولد في غياب الفكرة الدينية.
- الدولة لا تنفرد بممارسة التحكم أو الضبط الاجتماعي بل هناك جماعات ومؤسسات رسمية وغير رسمية تقوم بتحديد أنماط السلوك ولهذا فإن علاقة دولة-مجتمع ليست بالضرورة علاقة صراع ونزاع، لأن الدولة ليست عدو أو نقيض للمجتمع وإنما هي طرف في المجتمع ضمن أطراف أخرى تتنافس جميعها من أجل السيطرة والحكم .
- ميلاد الحضارة تقدر في اللحظة الزمنية التي يتوافق فيه إنسان السلطة وإنسان العامة على الفكر الدينية ذاتها، حتى و إن تغلب طرف في قوته على الآخر، إلا أنهما اتفقا على مركب حضارة واحد.

إن صراعات الدولة يمكن أن تكون مع الأسر فيما يتعلق بقواعد التربية والتنشئة، ويمكن أن تكون مع الجماعات الإثنية على الوحدة الإقليمية وتكون مع المنظمات الدينية على العادات اليومية[1]، أي أن الصراع بين الدولة والمجتمع بمنظمات وأفراده يدل على عدم توافقهم في الفكرة الدينية و هذا التضارب يخلق أزمة ثقافية وقيمية داخل التراب الواحد يستحيل أن يجد المشروع الحضاري إليه سبيلا

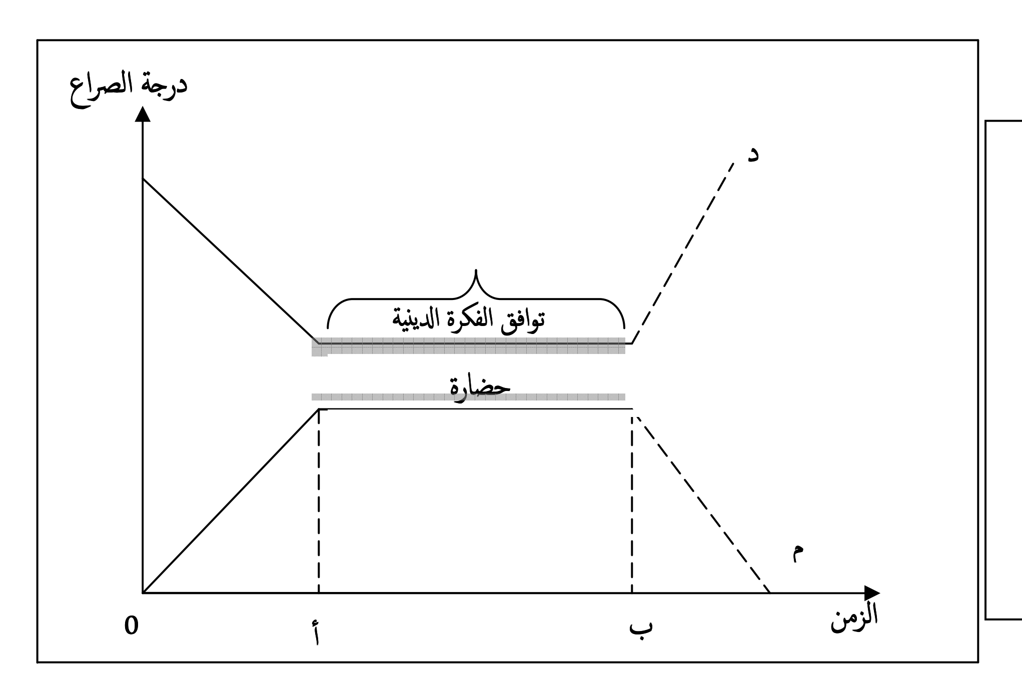
يمكن أن نستشهد في ذلك بمثال "كمال أتاتورك" وهو الذي يمثل **إنسان السلطة** صارع العلماء من بين ما صارعهم عليه هو فرضه "البرنيطة" -القبعة الغربية- بدل لبس الطربوش والعمامة، وإن كان الواضح هنا أنها مشكلة زي - إحدى العلل الحضارية التي تحدث عنها مالك بن نبي- فإن الشاهد أن المشكل أعمق أثرا وأشد ألما لأنه كان يحارب فكرة دينية وثقافة مجتمعية .

إن المجتمع الذي يحترم الدولة، ودولة المؤسسات التي تتراحم مع المجتمع، هما عنصران حضريان مهمان لا يأتي بهما الاستعمار، ولا يبقيهما بعدما يغادر، ولكن في غيابهما يتحول المجتمع إلى فاقدا لهويته بعيدا عن منظومته الدينية، والدولة فاقدة لسلطتها من غير مؤسساتها التنموية، بناءا عليه فإن منحنى الدورة الحضارية يكون طبقا للنماذج وفق التحليل التالي:

[1]- محمد شلبي، مرجع سابق، ص218.

- النموذج الأول نمط الدولة القوية والمجتمع القوي: يكون منحنى الدولة مطابق تماما لمنحنى المجتمع وهو ذاته منحنى دورة الحضارة كما رسمه مالك بن نبي دون تغيير، غير أن هذا النمط متطرف ومن الصعب تحقيقه كليا في الواقع العملي كما ذهب إلى ذلك "ميجدال".
- **النموذج الثاني نمط الدولة القوية والمجتمع الضعيف:**

الشكل رقم (06): نموذج يمثل نمط الدولة القوية والمجتمع الضعيف وفق القراءة البديلة لتطور المنحنى الحضاري



د= دولة

م= مجتمع

ز= 0 (أوج الصراع)

ز أ = 0 صراع(ميلاد حضارة)

[أب]= حضارة

ز ب= عودة صراع(أفول حضارة)

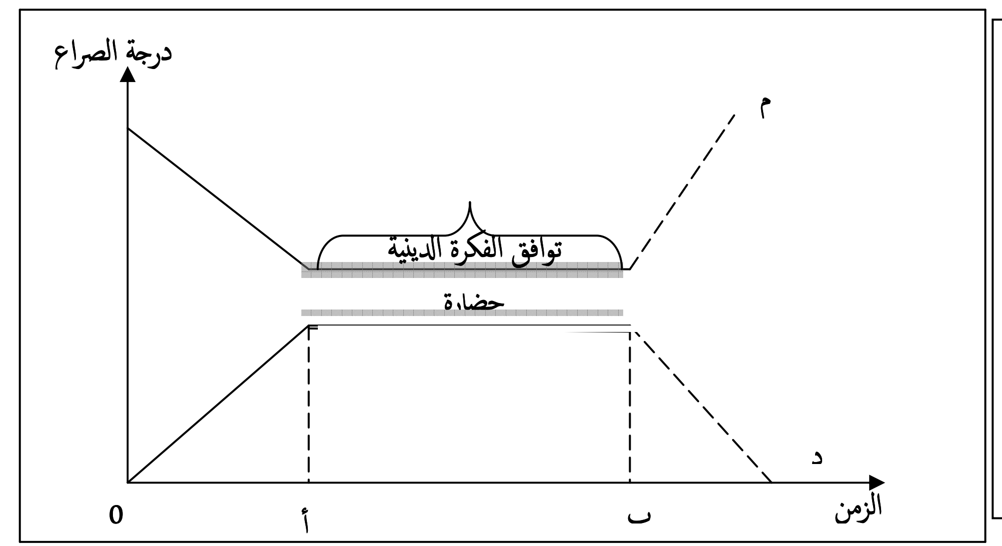
المصدر: من إعداد الباحثة.

النقطة(أ) تعبر عن اللحظة الزمنية التي يتقارب فيها كل من الطرفين الدولة والمجتمع وهي ذاتها لحظة ميلاد حضارة، ثم يقدر المجال الزمني الممتد من النقطة أ إلى النقطة ب هو المجال الزمني للحضارة حيث أن كلا الطرفين يحافظ على استقراره مع الآخر، لأنهما متوافقان في الفكرة الدينية، غير أن في هذه الحالة تكون الدولة هي المرتبة الأكثر قوة مقارنة مع المجتمع.

النقطة (ب) هي بداية الصراع بين الطرفين وهي اللحظة الزمنية التي تقر بأفول الحضارة .وفيها يتم قلب موازين القوة بين الطرفين باتجاه متضاد.

- النموذج الثالث نمط الدولة الضعيفة والمجتمع القوي:

الشكل رقم (07): نموذج يمثل نمط الدولة الضعيفة والمجتمع القوي



م= مجتمع

د= دولة

ز= 0 (أوج الصراع)

ز[أ]= 0 صراع(ميلاد حضارة)

[أب]= حضارة

ز[ب]= عودة صراع(أفول حضارة)

المصدر: من إعداد الباحثة.

النقطة(أ) تعبر عن اللحظة الزمنية التي يتقارب فيها كل من الطرفين الدولة والمجتمع وهي ذاتها لحظة ميلاد حضارة، ثم يقدر المجال الزمني الممتد من النقطة أ إلى النقطة ب هو المجال الزمني للحضارة حيث أن كلا الطرفين يحافظ على استقراره مع الآخر، لأنهما متوافقان في الفكرة الدينية، غير أن في هذه الحالة يكون المجتمع الأكثر قوة مقارنة مع الدولة.

النقطة (ب) هي بداية الصراع بين الطرفين وهي اللحظة الزمنية التي تقر بأفول الحضارة .وفيها يتم قلب موازين القوة بين الطرفين باتجاه متضاد.

- النموذج الرابع نمط الدولة الضعيفة والمجتمع الضعيف: وهو منحى صفري ينعدم في نقطة مولده ولا ميلاد لحضارة في غياب الدولة وغياب المجتمع أي في غياب **الإنسان القابل للتحضر** العنصر الأساسي في المعادلة الحضارية.

المطلب الثاني: الصراع الإيديولوجي واستعمار الأفكار

بعدما تعرفنا في المطلب السابق على دور المعامل الداخلي "القابلية للاستصغار" وآثاره على الإنسان المركب (سلطة /عامة) في تجديد المشروع الحضاري، نحاول في المطلب الثاني البحث في المعامل الخارجي، في الزمن الذي كتب فيه مالك بن نبي قصد بالمعامل الخارجي الاستعمار التقليدي، واليوم نحن نعيش استعمارا جديدا من نوع آخر وهو استعمار الأفكار واستعمار العقل قبل التراب، لهذا فإننا سنعتبره المعامل الخارجي المؤثر في الدورة الحضارية الإسلامية.

كما يُعتبر مالك بن نبي من الذين تفطنوا إلى هذا النوع من الاستعمار فكتب عنه فكانت أفكاره حية، إذ رجعت تتدارس اليوم وتلقى التحليل وكأنها كُتبت بهذا الزمن.

أولا- من الفكرة المجسدة إلى الفكرة المجردة:

انطلق بن نبي في شرحه لمفهوم الصراع الفكري من ثلاث شخصيات في الجزائر، الأولى تتمثل في الشعب الذي لا زال يخدره النوم بفعل المعتقدات البالية التي كانت تقيده، ثم تبرز شخصية ثانية متمثلة في الشيخ "ابن مهنا" والشيخ "عبد القادر المجاوي" كأول بطلين في الصراع الذي بدأ ضد المرابطين والخرافات وهذا ما اصطلح عليه **بالفكرة المتجسدة**[1]، أي تجسدت في شخص بعينه ثم على إثرها تدخل شخصية ثالثة متمثلة في الاستعمار، يلجأ إلى استعمال وسائل القوة إذ هو يدرك أن يواجه "فكرة متجسدة" يمكنه إقصاؤها إذا ما أبعد الشيخين عن خشبة المسرح لأنهما يمثلانها، وكذلك بالضبط ما فعل، لكن سرعان ما يتأكد أن الفكرة التي أراد إقصاءها بقيت في صورة جديدة كـ **"فكرة مجردة"** استقرت في ضمير الشعب[2] .

هنا يبدأ فصل جديد من الصراع الفكري، يستطيع الاستعمار أن يستفيد من الدرس ويدرك أن وسائل القوة إذا خابت في مقاومة فكرة متجسدة فإنها حتما ستفشل في محاربة فكرة مجردة.من أجل ذلك فإن يحاول خلق فكرة متجسدة لزرعها في أوساط البلاد المستعمرة حتى يمكنه مقاومتها بوسائل القوة أو بوسائل الإغراء، وفي الوقت ذاته يواصل محاربة الفكرة المجردة مستعينا في ذلك بخريطة نفسية العالم

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق ، ص15.

[2]- المصدر نفسه، ص15.

الإسلامي، تتجدد كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون مكلفون برصد الأفكار[1]، هذا ما نقصده بالاستعمار الجديد إنه (**استعمار الأفكار**)، أضاف بن نبي:"...يجب أن لا يبقى عندنا شك في أن الخصوم الذين يتنافسون، على محور واشنطن-موسكو، للاستيلاء على عناصر القوة، سيلجؤون إلى **سلاح الأفكار**، حيث أن قنابلهم الذرية أصبحت عاجزة في المستقبل عن حل مشكلاتهم المعلقة"[2].

ثانيا- وظائف الإيديولوجيا:

بدأ بن نبي محاضرة بعنوان "في الإيديولوجيا" ألقاها بمدينة باتنة سنة 1972 أمام طلبة المدرسة العسكرية للأسلحة المدرعة بعد التحية بقوله :" ...إن الأساليب الشيطانية للأسف موجودة بين أيادي أخصائيين يملكون القدرة على التلاعب بالأفراد وأحيانا بالجماعات، فهم لا يظهرون تلاعباتهم حين يستعملون أسلحة خفي، هي أكثر خفاء من الأشعة المرئية: إنها أسلحة الأفكار !"[3]

بين بن نبي أن الإيديولوجيا هي ظاهرة القرن العشرين، كما وضح أشكال الإيديولوجيا على المستوى العالمي، وهي الديمقراطية والاشتراكية والإسلام وأكد على أن العالم المتقدم له إيديولوجيا، والعالم المتخلف في حالة تقاعد بالنسبة للمعركة الإيديولوجية،والقاعدة العامة في نظره هي أنه حيثما تفتقد الإيديولوجيا، فإن الآلة الاجتماعية تظل فاقدة لإحدى البراغي أو اللولب[4]، اعتبر بن نبي أن الإيديولوجيا هي ضرورة من تنظيم معين وليست مجرد لعبة يتسلى بها العقل فإذا كان التنفس ينظم الحياة داخل الكيان الفردي، فإن المفهومية أو الإيديولوجيا تنظم الحياة داخل الكيان الاجتماعي.الذي وجب توفر فيه الشروط التالية التي يمكن أن نعتبرها وظائف الإيديولوجيا الثلاث:[5]

1- **حالة توتر:** في مجال الفيزياء، لا يمكن للتوتر الكهربائي الناقص أن ينتج إضاءة، بل إنه يتسبب أحيانا في انطفاء المصباح، إذن فلا بد من بلوغ نوع معين من القوة المحركة من أجل إحداث نوع معين من الآثار، هذه الظاهرة نفسها تحدث في علم الاجتماع، في نفس المجال وفي نفس شروط الإنتاج، لا تسجل

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق ص17 .

[2]- المصدر نفسه، ص19.

[3]- مالك بن نبي، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة** ، تر:محمد بغداد باي، (الجزائر:عالم الأفكار:2014)،ص68.

[4]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص180.

[5]- مالك بن نبي، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة**، مصدر سابق، ص ص 70-75

نفس المردود لدى بعض المجتمعات وهذا ليس بلغز أو من أمور السحر و إنما لأن المجتمع ذاك ليس لديه التوتر المطلوب من أجل القيام بنشاط ما في ميدان معين من ميادين الإنتاج.

2- **حالة اندماج:** أما حالة الاندماج أو التكامل، فإنها هي الأخرى تضع في حركية مجتمع ما ثقل ودرجة الفاعلية، فعندما لا تتحقق هذه الحالة (التجسيم=التأليف=التجميع)، يكون المجتمع عندئذ في حالة اندماج ناقص، بمعنى في حالة لزجة ورخوة يسهل فيها الولوج مثلما يحدث للسكين بالنسبة للجبن.

3- **حالة توجيه:** لنعتبر كيانا اجتماعيا قد حقق الحالتين الأوليتين التوتر والاندماج، إن هذا الكيان إن لم يحقق أثناء الطريق، الشرط الثالث الذي هو التوجيه، فلا يكون هناك أي تأثير إيجابي للفعل الذي ينوي القيام به. أي أن يوجه الفعل صوب الهدف بطريقة مدروسة يكون له وقع أكبر من أن يوجه بطريقة عشوائية حتى وإن أصاب القصد.

فالإيديولوجيا إذا هي التي تجمع نشاط الأفراد، وتصبه في نشاط مشترك من طريق بواعث معللة، تعطي النشاط فاعليته وتوتره، ومنهج يحدد مسارها التاريخي[1].

ثالثا- مفهوم الصراع الفكري:

انطلق بن نبي في إبراز مفهوم الصراع الفكري من مقاربة مزدوجة: الأولى تكمن في إثبات أنه (الصراع الفكري) احتمالي وممكن، والثانية تكمن في التدليل بأمثلة محسوسة بغية إثبات أن وجوده ليس مجرد احتمال بل يقين رياضي.

أ- **المقاربة الأولى النظرية:** من أجل إبراز مفهوم الصراع الفكري، لا بد من مقابلة بعض الأفكار الأساسية مع جهاز تحطيم هذه الأفكار. قال بن نبي:" إنه بالإمكان بالمفهوم العسكري، لدى رجال سياسة عاديين ولدى مثقفين عاديين نسيان مشكل أساسي وهو: أن العالم على الأقل من الناحية الفيزيائية ثنائي الأبعاد، ومع ذلك فإنه من المؤسف أن نعيش على المستوى الإيديولوجي، في البلاد الإسلامية كما لو كنا نقطن عالما أحادب البعد، إننا نفكر، نكتب، نأكل، وننام مطمئنين غير مكترثين، ونقول معتقدين بأن المجتمع يتحرك!"[2] لنسوق من أجل ذلك مثالا بسيطا، مثال الزراعة، إذ أنه بزيادة درجة التعقيد لا نغير شيئا من طبيعة الأشياء، في مثالنا هذا يظهر عاملان لأول وهلة: الفاعل الذي هو الفلاح، والوسيلة التي هي

[1] - عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص273.

[2] - مالك بن نبي، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة** ، مصدر سابق ، ص76.

المحراث، ومع ذلك، فإن الفعل لا يمكن أن يحدث بمجرد اجتماع هذين العاملين، ففي مخطط الفعل، يتوجب إضافة عناصر مكملة غير مرئية هي المحفزات والكيفيات الإجرائية[1] .

أسقط بن نبي هذا المثال البسيط على أنه التصميم المتعلق بالفعل الفردي والمُتَمم بالمفاهيم غير المرئية (المحفزات والكيفيات الإجرائية)، وبوضع التصميم المناسب لرد الفعل، يتضح بأن الصراع الفكري هو صراع تكون فيه الأسلحة المستعملة غير مرئية، ولكنها تتموضع بالنسبة لأسلحة ملموسة، وهكذا فإنه من أجل خفض الإنتاج الفلاحي لبلد حيث يشتغل عدد من الفلاحين يوجد وسيلتين:

- إحداهما تستعمل في زمن الحرب: قتل الفلاح و/أو تحطيم المحراث
- أخراهما تستعمل في زمن السلم، أي عندما يبدو العالم كأنه أحادي البعد

ب- **المقاربة الثانية العملية** : كما هو معروف عن بن نبي فإن يستشهد بأحداث و وقائع من حياته، عايشها هو شخصيا فيستقرأ منها و يحاول تفسيرها بل ويقدم لها أبعادا كثيرا ما لا ينتبه لها سواه من أجل ذلك وتماشيا مع منهجه.فإن المقاربة الثانية تقوم على أمثلة واقعية تؤكد على مقولة الصراع الإيديولوجي.

قدم بن نبي مثالا عن ذلك بقوله :" في سنة 1964 ألقى الأستاذ "جاك بيرك" " Jacques Bereque" * الذي تسلم دعوة رسمية، محاضرة قيمة بالعاصمة الجزائر، وأنه من أجل أن يكر السلطات، طلب مقابلة وزير التوجيه - آنذاك السيد شريف بلقاسم- ، في ذلك اليوم كنتُ والدكتور الخالدي حاضرين بديوان الوزير مما مكننا من متابعة حيثيات المقابلة،وعند توديعه للوزير قال السيد بيرك:" سيدي الوزير، الجزائر ما تزال فتية وهي توجد في نقطة انطلاقها، فلا بد من تنشيط حياتها الفكرية لذلك يكون من المفيد تنويع الدعوات كأن توجه دعوة للسيد غارودي" .

بعد مغادرتنا لمكتب الوزير، سألني الدكتور الخالدي متعجبا: السيد بيرك شخصية مثقفة ومعروفة، وهو نجل رجل إداري كبير شغل منصب سكرتير الشؤون الخاصة بالأهالي في بداية الحرب العالمية الثانية، فلماذا يا ترى السيد بيرك وهو المنحدر من هذا الماضي العائلي المصنف داخل الهيكل الاجتماعي الفرنسي بأنه يميني التوجه، ينصحنا بتوجيه دعوة إلى المفكر الشيوعي الكبير، العضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي ومدير معهد الدراسات الماركسية بباريس وباختصار رجل من اليسار المتطرف السيد غارودي، إن السيد بيرك عقل كبير، مصقول ومتبصر فهو لا يتكلم هكذا هباء؟ !

---

[1]- مالك بن نبي، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة** ، مصدر سابق ، ص78.

* مستشرق فرنسي.

كنا إذن قد طرحنا على أنفسنا مشكل الصراع الفكري في صيغة ابتدائية مباشرة، كيف سيتم رد الفعل على الصعيد الاجتماعي في بلد يوجد في اللحظة ز=0، مثال حالة الجزائر بعد الاستقلال؟ بمعنى ما هي الكيفية التي سينتهجها خبراء الصراع الفكري لمواجهة هذا الواقع الجديد بغية إحباط طموحاته وإبعاده عن أهدافه المسطرة؟

رابعا- ما طرق التخريب التي يمارسها الاستعمار ضد أفكارنا؟

طرح مالك بن نبي هذا السؤال، لكنه مباشرة يؤكد أنه من الضروري لمن يريد أن يتعرف على وسائل الاستعمار في هذا الميدان أن يكون له اتصال مباشر به، بينما لا يكون هذا الاتصال ممكنا لمن يكافح ضمن "جبهة وطنية" تموله وتحميه، وتحيطه بالاحترام، ثم تمنحه غالبا مركزا يغبط عليه"[1]

الواضح هنا أن بن نبي يتحدث عن شخصه وكيف عانى من وسائل الاستعمار في الصراع الفكري وهو الذي سكن عقر داره، تعود بنا مقولته هذه إلى الأحداث التي عاشها مع المستشار الفرنسي "ماسنيون" الذي لقبه بالعنكبوت إذ كان يجد خيوطه أينما حل، ومن جهة أخرى توجد إشارة إلى قيادات جبهة التحرير الوطني التي كانت في نظره تتقن الحروب العسكرية وتجهل الصراع الفكري*.

أجاب بن نبي على سؤاله السابق بأن الوسائل في هذا الميدان متعددة ومن جملتها: القيام بإلغاء التوتر، بتحطيم اندماجه، بإبطال توجيهه وذلك عن طريق خلق تعارض بين القوى، وهكذا فالعديد من المحاضرين قد يأتون إلى الجزائر بالعديد من التيارات الجانبية قد تتشكل على حساب تيار أفكار وطنية[2].

في تعليقه على هذا المثال يقول محمد بغداد باي :" لم يخطئ بن نبي في حكمه على موقف الرجل، فها هو "جاك بيرك" نفسه يعترف بعد مضي أكثر من عشرين سنة وذلك عندما ضمه الرئيس الفرنسي السابق، فرنسوا ميتران، إلى الوفد الرسمي الذي صاحبه في زيارته إلى الجزائر سنة 1981 فحين سأله صحفي ألماني عن آخر تجاربه فيما يتعلق بالمجتمع الإسلامي" أجاب بيرك ما نصه:" فيما مضى حاولت إقناع المسلمين بمزايا العلمنة، وإفهامهم بضرورة الفصل بين الدين والدولة أما اليوم فقد أصبحت بحكم الواقع

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق، ص21.

*يمكن الرجوع إلى المبحث الثالث من الفصل الثالث فقد استفضنا في الحديث عن علاقة بن نبي وقادة جبهة التحرير الوطني.

[2]- مالك بن نبي، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة** ، مصدر سابق، ص ص 82-83.

شارحا للإسلام لدى هؤلاء الإيديولوجيين الغربيين المتأثرين بالماركسية، الذين انقادوا وراء التطور المادي والعقلانية ففقدوا البصيرة قد يبدو لكم موقفي هذا متناقضا لكن صدقوني كل شيء وارد في القرآن"[1]

تجلى الصراع الفكري بالدرجة الأولى في أعمال المستشرقين، هذه الأعمال التي كانت في بداية أمرها جزءا لا يتجزأ من خطط الاستعمار وأجهزته ، لذلك كانت أعمال المستشرقين ميدانا من ميادين التحليل والدراسة عند مالك بن نبي[2] .

رأى بن نبي أن الاستعمار يحسب حسابا لكل أعماله، وأقواله، حتى لا ينفك الاتصال بين مصالح ومركب الأفراد، وبين انفعالات الشعب، أي بين شهوات البطون المؤثرة وبين الأوضاع العاطفية الواقعة تحت تأثيرها والمحافظة على هذا الاتصال هو الشرط الأساسي في خطة الاستعمار الإستراتيجية التي تقضي في حالة التطبيق:[3].

1- أولا: أن يضرب الاستعمار كل قوة مناهضة له تحت أي راية تجمعت
2- ثانيا: أن يحول في كل الظروف بينها و بين أن تجتمع تحت راية أكثر فاعلية

كما أن خطة الاستعمار في حلبة الصراع الفكري تقتضي مبدأين اثنين، مبدأ الغموض ومبدأ الفعالية، المبدأ الأول يقضي بأن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه في المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف حيلة، فهو دائما أو غالبا يستخدم قناع القابلية للاستعمار، والمبدأ الثاني ناتج عن الأول، إذ أن هدف الاستعمار لا يتعلق في الأساس بذات شخص معين، ولكن بأفكار معينة يريد تحطيمها، حتى لا تؤدي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعية في البلاد المستعمَرة[4]، والقصد من وراء هذين المبدأين أن الاستعمار لا يرجو حياة المكافح في ذاتها، بل قد يشعر بالخيبة إذا مات المكافح لأن في ذلك حياة لأفكاره وقد ظهر هذا جليا مع العلامة "ابن باديس" إذ أن موته حرر فكرته الإصلاحية فتحولت بذلك من فكرة مجسد إلى فكرة مجردة يصعب على الاستعمار النيل منها.

---

[1]- أنظر تعليق محمد بغداد باي ، ص 83 .

[2]- عبد اللطيف عبادة، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص187

[3]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق، ص29.

[4]- المصدر نفسه، ص37.

إن مبدأ الفعالية الذي يمارسه الاستعمار في عزل المكافح عن حلبة الصراع الفكري يتطلب منه أمرين :[1]

أولا: أن ينفر من أفكاره الرأي العام في بلاده، بجميع الوسائل الصالحة لذلك.

ثانيا: أن ينفره هو نفسه من القضية التي يكافح من أجلها بأن يشعره بعبث كفاحه.

خامسا- الإيديولوجيا والصراع الفكري:

إن طرح قضية الإيديولوجيا على أساس القيام بمهمة إنجاز حضارة يجعلها مستهدفة من قبل من لا يرتضون تحقق هذا الهدف، لأن تحققه يعني تحرر التابع من القوة المسيطرة عليه، ولذلك فإن الصراع الفكري يعني من جانب تلك القوى تعطيل إتمام العملية الحضارية[2] ويقع ذلك من جانبين :

- **الأول جانب فكري** يتمثل في:

- استثمار الفراغ الإيديولوجي للأمة إن كان موجودا، والعمل على إيجاده إن لم يكن موجودا، من أجل استثماره في قضية الصراع الفكري .

- استثمار الأفكار المطروحة على الساحة من قبل القائمين بإنجاز العملية الحضارية، وهي في الأغلب أفكار خاطئة يُراد شحنها وإبرازها لكي تؤدي دورها في خدمة الصراع، أما الأفكار الصحيحة فيُراد إبطال مفعولها بواسطة تحريفها عن وجهتها، أو لفت الأنظار عنها وتوجيهها إلى سواها[3] .

- **الثاني جانب عملي** يتمثل في: تحطيم الوحدة المعنوية للأمة عن طريق بث الفرقة في الصفوف، وبعثرة الجهود الموجهة للبناء من أجل بلوغ الهدف في تعطيل العملية الحضارية على الوجه الصحيح، وذلك بأن يتم الفصل بين الفكر والنشاط لكي يبقى الأول مشلولا والثاني أعمى[4].

سادسا- دور القابلية للاستصغار في الصراع الفكري:

---

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق، ص37.

[2]- عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص 279.

[3]- المرجع نفسه، ص280.

[4]- المرجع نفسه، ص280.

يرتبط الصراع الفكري بالقضية السياسية في البلاد المستعمرة من خلال مسألتين هامتين هما وفق تطورها الزمني:

1- تجميع قوى الكفاح التحرري من أجل الاستقلال السياسي.
2- توجيه هذا التحرر من أجل الاستقلال النفسي[1].

بالنسبة للمرحلة الأولى يظهر دور الاستعمار في تفكيك الوحدة الوطنية تحت راية سياسية واحدة ويستخدم في ذلك وسائل مختلفة أبرزها سياسة استنزاف طاقات كفاح بلاد المستعمرة في عدو غير حقيقي أو تسليط الأضواء على قضايا غير مهمة لإلهاء الشعوب والتعتيم على جوهر مشاكله، غير أن ما يهمنا بالتحليل أكثر في هذا العنصر هو المرحلة الثانية من الصراع الفكري، خاصة وأن المستعمر يعطيها أهمية بالغة وتحتل مكانا في التخطيط العام لسياسته العليا، لأن السياسة الاستعمارية وإن كانت تفرض رقابة محكمة على نقل وبيع الأسلحة وهذا ما أثبتته حركات التحرر في الدول المستعمرة ولتكن الجزائر مثالا عليها، فإنها كذلك تفرض رقابة شديدة على حركة الأفكار في تلك البلاد وإن لم تكن تلك الرقابة ذات رائحة أو صوت. غير أن الإنسان بتراكيبه (العامة/النخبة/السلطة) قد يَكُوُن تَصوره ضئيلا أو معدوما لهذا النوع من الرقابة وهذا راجع لسببين :

- **أولهما:** الأمية السائدة في البلد التي تجعل الإنسان وخاصة **العامة** لا يفقه مكنون الصراع الفكري، ولا يعرف قيمة الأفكار.

- **ثانيهما:** السياسة العاطفية للبلاد تجعل القيادة السياسية على حذر من الأفكار فهي تخشاها كما يخشاها الاستعمار نفسه[2]، هذا القول لبن نبي.

يرجع بنا إلى تحليلنا في المطلب السابق حول الصراع القائم بين الإنسان السلطة والإنسان العامة والنخبة، هذا الصدام بينهما يكون المستفيد الأول منه هو الاستعمار-التقليدي سابقا واستعمار الأفكار حديثا- ، وهو ما يؤدي إلى عرقلة تجدد الدورة الحضارية في البلاد الإسلامية.

إذا نكتشف أن الصراع الفكري في أساسه يقوم على خمسة عناصر :

---

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق، ص46.

[2]- المصدر نفسه، ص48 .

"فكرة كشفت عن وجودها المراصد المختصة بالصراع الفكري، وشعب يجهل دخولها على المسرح، وقيادة تتجاهلها، وصاحبها الذي يحاول تبليغها، والاستعمار الذي حاول خنقها"[1].

يمكن لنا أن نلخص قول بن نبي على النحو الآتي:

- الفكرة وهي تمثل **أداة** الصراع الفكري
- شعب يجهل دخولها وهو يمثل **إنسان العامة**
- قيادة تتجاهلها وهي تمثل **إنسان السلطة**
- صاحبها الذي يحاول تبليغها وهو يمثل **إنسان النخبة**
- الاستعمار الذي يحاول خنقها وهو يمثل المعامل الخارجي أي **الإنسان القابل للاستكبار**

وفي هذا التحليل تأكيد آخر على التركيب الذي تبنيناه حول إنسان المعادلة الحضارية وكيف أن **الإنسان القابل للتحضر** يجب أن يسير وفق منحنى واحد في نفس اللحظة الزمنية أما الصراع بين علاقة إنسان السلطة وإنسان المجتمع لا يولد إلا نكوصا في الدورة الحضارية.

إن الاستعمار يطبق الأسلوب العلمي في الصراع الفكري، وخاصة يستعمل قواعد علم النفس في ذلك، كما ذكرنا سابقا فهو مطلع بكل جديد بخصوص الخريطة النفسية للعالم الإسلامي، ويدرك جيدا مدى تأثير ظاهرة القابلية للاستعمار في الصراع الفكري.

إن ذهان القابلية للاستصغار يعتبر بوابة دخول الإنسان القابل للاستكبار للإنسان المستعمَر في صراعه الفكري ضده، ذلك أن الإنسان القابل للاستصغار يرفض ذاته ويُقزم أفكاره حتى لو كانت أفكار فعالة من قبل إنسان النخبة فتجد هذا الأخير بين خيارين أحلاهما مر، فلا إنسان العامة يستوعب أفكاره ولا إنسان السلطة يدعمها .

هذا ما يرجح كفة الإنسان القابل للاستكبار فيُحيد نظر القابل للاستصغار عن أفكاره ويُعوضها بأفكار أخرى تخدم صراعه الفكري أو يطمسها تماما. يمكننا القول إذا كان الصراع العسكري يحتاج إلى استقلال سياسي، فإن الصراع الفكري كذلك يحتاج إلى استقلال نفسي.

[1]- مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، مصدر سابق، ص47.

المبحث الثالث:الهندسة الحضارية رؤية جديدة لبناء الحضارة الإنسانية

المطلب الأول : المشروع الحضاري الإسلامي بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية

أولا – العالمية الإسلامية:

العالمية هي نزعة إنسانية وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات والتلاقح بين الثقافات، والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكامل، والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، ترى العالم بينها مساحات كبيرة من المشترك الإنساني العام، ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها، ومصالح وطنية، قومية، حضارية، اقتصادية وأمنية، لابد من مراعاتها في إطار توازن المصالح، وليس توازن القوى بين هذه الأمم والحضارات[1].

فهي بذلك تعني انفتاح الأمم على بعضها البعض في إطار التواصل الحضاري، وتبادل المعارف والاكتشافات، وصياغة علاقات تقوم على أساس من الاحترام والحرية والتعددية، كل هذه الأمور مقبولة، وقد أرشد إليها القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾[2]، وعلى هذا الأساس عرف الشيخ محمد مهدي شمس الدين العالمية بقوله:"هي تعبير عن مجال قد يكون بعيدا عن السياسة والاقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي، فالعالمية تعني الاعتراف بالتبادل، الاعتراف بالأدوار، بحيث يكون العالم منفتحا على بعضه البعض مع الاحتفاظ بتنوعاته، ولقد كانت هذه السمة البارزة في الحضارة العربية الإسلامية، وترتكز العالمية إلى الاعتراف بالآخر، احترام خصوصيات الآخرين، وهو الذي أنتج حالة الحوار بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمصالح والأديان، فالعالمية لا تعني الهيمنة الاقتصادية وحتى الثقافية، وإنما تعني التنوع وانفتاح الثقافة الخاصة على الثقافات الأخرى"[3].

---

[1]- محمد عمارة، **مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية** ،(القاهرة:دار النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2001)،ص3.

[2]- سورة الحجرات، الآية :13.

[3]- أسعد السحمراني، **صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية**، (بيروت:دار النفائس،2000)،ص16.

إن العالمية الإسلامية لا تعني في الرؤية الإسلامية إنفراد الحضارة الإسلامية بالعالم، وإلغائها للآخر الحضاري بل إنها تعني التفاعل والتدافع والتسابق مع الآخر، في ظل التأكيد على أن التعددية الحضارية والتنوع الثقافي والاختلاف في الشعوب والأمم والقبائل وفي الألوان والأجناس والأعراق وفي الألسنة واللغات ومن القوميات وفي الشرائع والملل الدينية وفي المناهج والمذاهب والثقافات والحضارات، أن كل هذا التنوع والاختلاف هو القاعدة الطبيعية، والقانون التكويني والسنة الإلهية التي لا تبديل ولا تحويل لها[1]. يقول الله تعالى:﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾[3] ، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾[4] للعالمية كما ينادي بها الإسلام مميزات فريدة، شجعت الإبداع، وآثرت التنوع، ولم تلغ ثقافة الآخر، بل حافظت على ما هو كائن وأصلحت ما هو فاسد ودعت إلى ما يجب أن يكون .

---

[1]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص5.

[2]- سورة الروم، الآية:22.

[3]- سورة هود، الآية:118-119.

[4]- سورة المائدة، الآية: 48.

يوجز محمد عمارة في كتابه مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية المفهوم الإسلامي للعالمية بقوله: نزوع عالمي، يرى التعدد والتنوع والاختلاف القاعدة والقانون، ويؤمن أن التفاعل هو الوسط العدل بين العزلة وبين التبعية، فتصبح الصورة الحضارية للعالم صورة **منتدى الحضارات**[1].

غير أنّ المفهوم الغربي لعالمية حضارته الأوروبية يؤخذ منحنى مغايرا تماما، ففي الفكر الغربي العالمية الحديثة تستند إلى الفردية حيث تنظر للكائن البشري كفرد وليس كجماعة كونية تعرف قيما عالمية، فالنزعة المركزية لصيقة بالنموذج الحضاري الغربي، منذ العصر الروماني، الذي رأى أصحابه أن الإنسان هو الروماني الحر وحده، ومن سواه برابرة، وقد ظهرت هذه النزعة المركزية إبان الحقب الاستعمارية التي شنها الغرب على كل من هو مختلف عنه، في مختلف الميادين والأصعدة .

المفهوم الغربي للعالمية مفهوم الواحدية الحضارية الذي يرى أن الحضارة الغربية هي وحدها العالمية والإنسانية بل هي وحدها الحضارة[2].

ثانيا- العالمية في فكر مالك بن نبي:

إن فكرة العالمية تجلت في كتبات مالك بن نبي في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن الماضي أي بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بعدما قسم العالم من منظوره إلى محور طنجة –جاكارتا المتميز بالفراغ والفوضى والتخلف واللاحضارة ومحور واشنطن- موسكو المتميز بالانسجام والفعالية والقوة والحضارة، فإذا كانت برزت أفكار كثيرة تعبر كل فكرة منها عن حاجة من الحاجات البشرية في العصر الموسوم بأنه العصر العالمي، فإن من أبرز ما ظهر من أفكار رئيسية ما لوحظ من أن الديمقراطية، والاشتراكية والسلام أصبحت تمثل فواتح لجميع الدساتير الوطنية، وتطبع بميسمها الوجهة التي يتجه نحوها تطور البشرية، أو يراد لها أن تتجه إليه[3]، ورأى مالك أن هذه المبادئ الثلاثة هي مطالب بشرية، نجد أثرها في دساتير الشعوب وأعلامها وآدابها، بحيث أصبحت المبادئ التي يريد الشعب إقرارها في حياته العامة والمعاني التي يسير في ضوئها[4].

---

[1]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص6.

[2]- المرجع نفسه، ص8 .

[3]- عبد الله بن حمد العويسي، مرجع سابق، ص298.

[4]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص 206.

هذا ما جعل بن نبي ينظر إلى العالمية من منظور الظاهرة الدينية التي تبدأ كما يقول بينما يوجه الإنسان بصره نحو السماء، وهنا يظهر الرسول والرسالة، أي ذلك الإنسان الذي يملك أفكارا يريد تبلغيها إلى الناس[1].

قال بن نبي في كتابه الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ الذي أصدره سنة 1956، وفي مقدمته للطبعة الثانية:"إن الغرض الوحيد من هذه الطبعة هو أن نعطي للشباب المسلم العربي صورة صحيحة، بقدر الإمكان عن الخطوط العريضة للتطور في العالم تحت تأثير العامل التكنولوجي نحو العالمية"[2]، وذكر أهمية وهدف الفكرة الإفريقية الأسيوية " التي تتمثل في تهيئة الظروف النفسية والزمنية لإقامة مجتمع عالمي متعايش وإنما تعبر هذه الرغبة عن توقعات عصر تهدف فلسفته واتجاهاته العميقة إلى أن تبلغ على أي احتمال عهدا عالميا وإنها لبالغته حتما"[3]، فنحن نعيش اليوم في عالم أصبح وكأنه عمارة واحدة تسكنها الشعوب[4]، كما أبرز فكرة العالمية حين قال:" فقد ظهر الاتجاه إلى العالمية جليا، منذ برزت المرحومة عصبة الأمم إلى عالم الأحياء، وما من يوم يمر، إلا تطالعنا فيه بواكير إتحاد عالمي في مختلف ميادين الحياة الدولية...فالعلم قد ألغى المسافات الجغرافية بين الناس، ولكن هوة سحيقة قد بقيت بين ضمائرهم"[5].

للعالمية مستويان في منظور مالك بن نبي، أحدهما العالمية من حيث تعلقها بالمستوى القيمي والأخلاقي، وتتمثل في القيم المفتوحة للتطلعات الإنسانية، والمتجاورة للأطر العرقية والأيدولوجية واللغوية، وكل المحليات أو النماذج الجزئية، وهي مجسدة في القيم التي جاء بها القرآن، وأعلنت عنها الرسالة الخاتمة مع بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وهي ما يمكن تسميتها باللغة الأجنبية universalisme، حيث أن القيم القرآنية قيم موضوعية ومفتوحة، قادرة على استيعاب كل تطلعات الإنسان الاستجابة لكل آفاقه وطموحاته، دون تمييز بدم معين أو لسان معين أو لون معين .

---

[1]- عمر مسقاوي، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**،(دمشق:دار الفكر،2007)، ص163.

[2]- مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ** ، مصدر سابق، ص15.

[3]- المصدر نفسه، ص98 .

[4]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص204.

[5]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص166.

دعا بن نبي إلى تبنى هذا المستوى القيمي من العالمية وثمن فكرة الإتحاد العالمي، إذ قال:" إن طرق التاريخ تمر بعقل الإنسان، وفكرة الاتحاد العالمي تحوم في العقول، ولقد وقف عباقرة هذا القرن من تلقاء أنفسهم، معبرين عن هذه الفكرة كما فعل "غاندي" في ندائه إلى جميع اليابانيين، وقد أيدت الأحداث نظريتهم ..."[1]، أما المستوى الآخر فهو العالمية من حيث تعلقها بهيمنة النموذج الغربي خلال القرنين الأخيرين، عن طريق انتشار أسلوب الحياة الغربية، والصناعة وأدوات الاتصال والإنتاج في العالم، وهي عملية تقوم بها الحضارة الغربية من خلال التشريع للقيم والنماذج، والمنتجات الغربية لنشرها في المعمورة قاطبة، وكذا من خلال التنكر لتاريخ الشعوب والحضارات الأخرى، والضغط الغربي على هذه الحضارات لتحذو حذوها، وهي ذات الطابع المركزي المادي، لتجعل منه النمط الأوحد الغالب والسائد في العالم وهي عملية قصدية كان أهم وسائلها الاستعمار والعنصرية تحت غلاف النهضة وتحرير المجتمعات، غير أنها رؤية متحيزة ضد كل ما هو غير غربي، وهي ما يمكن تسميتها اليوم بالعولمة mondalisation التي حملت في طياتها مشاريع **استعمار الأفكار**.

من أجل ذلك وللوقوف في وجه هذا المد الغربي رأى بن نبي أن "... مايهمنا نظرة العالم، الذي يرى أن عهد العالمية قد حان مع العهد الذري، أي من نتائج النمو الصناعي، ومع الفتوحات العلمية التي أتاحت لطاقة الإنسان أن تسيطر سيطرة تامة على الكرة الأرضية "[2]، فنظر بن نبي إلى العالمية كنتيجة حتمية للتطورات التي حدثت في العالم وأدت إلى التقريب بين أجزائه"والواقع إنه إذا كانت العالمية قد انطلقت فجأة في منتصف القرن العشرين فليس معنى هذا أنها لا تستمد بعض عناصرها الفكرية والاجتماعية من أصول بعيدة فإنها اتبعت فعلا تطور النشاط الإنساني، اتبعته كتيار في باطن التاريخ، يتفجر في المكان الذي يصل فيه هذا النشاط إلى المستوى العالمي"[3].

واصل بن نبي الحديث عن فكرة العالمية في كتابه مشكلة الثقافة حيث أكد أن كل ثقافة يجب أن تصل إلى مستوى العالمية " الحربين العالميتين قد عجلتا في الواقع هذا التطور فأعطتا لتلك المشكلات معنى أبعد مدى، حين نشأت بصورة ما مجالا ثالثا، وهو المجال الذي يتحتم فيه على كل ثقافة أدركت حقيقة مشكلاتها الداخلية والاتصالية أن تدرك حقيقة مشكلات أخرى على مستوى عالمي، وعلى ذلك

---

[1]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص204.

[2]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الأسيوية**، مصدر سابق، ص 205 .

[3]- المصدر نفسه، ص207.

نستطيع أن نحدد ثقافة معينة في حدود توقعها العالمي"[1]، كما أكد أن العالمية ليست فكرة أو مجرد رغبة، أو خيالات أو مبدأ أخلاقيا بل إنها تصريح لعصرنا وغاية محتومة لتطورنا الراهن، وضرورة تفرضها الظروف الصناعية والنفسية التي بلغها العالم[2].

انطلق مالك بن نبي من موقع العالم الإسلامي الجغرافي والتاريخي في العالم القديم وموقعه الجيوسياسي الجديد في العالم الأفرو أسيوي من جهة، والإسلام دين يحمل في طياته قيم السلام والتعايش من جهة أخرى[3]، وأمام عولمة الوسائل والاتصالات التي جعلت العالم في قرية صغيرة كما قال بن نبي، المهم ألا ننغمس في طغيانها كمحدثات جاءت من العصر الصياغي الرأسمالي في ظل شغف إعوازي، بل أن تحدد خياراتنا تجاهها كمستجدات في معيار تقويمي لحاجات ترتبط بتطور المجتمع العربي والإسلامي في إطار الحضور العالمي والإسهام فيه كرسالة وصدى للنظام الكوني[4].

عن احتواء مشكلة العنف رأى مالك بن نبي أنه يجب أن يخط العالم طريقه بحيث لا يغوص في أوحال السيطرة مرة أخرى، وهو يرى أن الإسلام كفيل بتجاوز مشكلة القوة والسيطرة، باعتباره خير منقذ[5]، ففي مقال نشره بن نبي بالفرنسية في 26 مارس 1954 في صحيفة الجمهورية قال:" أو ليس الحل في تطور يضفي على الحضارة طابع الأممية والقارية، أي طابع العالمية تفرض على الأوربي عالم الآخرين، إذ سيجد في رحابهم معنى الإنسانية، إذ سيتعرف الأوربي على الآخرين الذين لم يكن يرى فيهم غير طرائد صيد، إذ سوف يتحدث بكل تأكيد عن عالمية خارج مناورات السياسة الراهنة، كتلك القوى التي تحاول أن تهيمن كمراقب وحيد على العالم لتؤسس عالمية هي مرادفة لما تسمى الأمريكانية، ذلك كله يعتمد اليوم كما في كل يوم على دور المسلم، إنه **الإسلام** الذي يستريح إليه مستقبل الإنسانية"[6].

ولكي يقوم الإسلام بدوره العالمي هذا وجب عليه التحول إلى نظام اجتماعي، يترجم مبادئه في الواقع، وهو ما يقتضي الانتقال من الجانب النظري للمبادئ إلى المستوى العلمي، فهو يتصل حينئذ

---

[1]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص169.

[2]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الأسيوية**، مصدر سابق، ص 205.

[3]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص251.

[4]- عمر مسقاوي، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**، مرجع سابق، ص175.

[5]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص252.

[6]- عمر مسقاوي ، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**، مرجع سابق، ص165.

اتصالا نوعيا بالدور التاريخي للرجل المسلم، ولكي يؤدي الإسلام هذا الدور فإن عليه يترجم قيمه الروحية إلى نظام اجتماعي، كما يترجم إليه جميع إمكانياته الطبيعية، بحيث يُحوّلُ هذه وتلك إلى حلول مادية للمشكلات التي تواجهه في الإطار الأفروأسيوي، أو في الإطار الإنساني[1]، لأن " عجلة التاريخ ما برحت تدور بسرعة تتزايد يوما بعد يوم فتتضح أكثر معالم العالم الجديد في صورة يبرز فيها **الإسلام**، وبالمفهوم الشامل الذي تنصهر فيه كل تلك المفاهيم الجزئية"[2].

أكد بن نبي على حتمية العالمية بقوله: "العالمية في مجراها ليست أطروفة من مفاجآت التاريخ، وليست اتجاها عقليا أو سياسيا، وإنما هي ظاهرة القرن العشرين، وهي في واقعها المادي نتاج رائع لمقدرة الإنسان، وللمستوى الجديد الذي رفعت إليه المقدرة ألوان نشاطه حتى أصحب العالمية غريزة القرن العشرين"[3]،وبهذا فإن بن نبي حاول قدر الإمكان أن يضع نظرية عالمية، تستطيع أن تجعل الإنسان مهما كان نوعه، أو جنسه، أو فكره، يتعايش وفق جو إنساني متسم بالحوار الحضاري، ونلمس ذلك خاصة في كتابه "الفكرة أفرو-أسيوية"[4].

ثالثا – العولمة الغربية:

"إن الجديد في هذه العولمة الغربية عن العالمية الغربية هو جديد في الدرجة وليس في النوع، فنحن أمام تصاعد في درجة النزعة المركزية الغربية، وتصاعد في حدة التطبيق الغربي لهذه النزعة المركزية وأسباب هذا الجديد-جديد العولمة- هو التطورات الموضوعية الجديدة التي طرأت على العالم، ومن ثم على علاقة النظام الغربي بالعالم غير الغربي"[5]، غير أن بّن نبي توفي قبل أن يرى مداها مع نهاية القرن، لكنه منذ منتصفه تنبأ بهذه النتيجة في الصورة التي انتهت إليها، ففي تأسيسه للأصول الأولى في دورة الحضارة وشروط إقلاعها في تجريد مستمد من النظام الكوني، استطاع قبل "فوكوياما" أن يتنبأ بنهاية تاريخ الحضارة المهيمنة على مصير الإنسانية[6]. كلاهما يعتقد حتمية ظهور نموذج جديد على الساحة العالمية

---

[1]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص253.

[2]- مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، مصدر سابق، ص117.

[3]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الأسيوية**، مصدر سابق، ص 207.

[4]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص130.

[5]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص10.

[6]- عمر مسقاوي، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق،ص163.

ويكون بمثابة قوة جديدة تغير من معطيات الواقع العالمي المختل، ويعيد التوازن التاريخي المفقود، أو على الأقل يحقق التركيب بين المتناقضات[1].

تجري في المجتمعات الغربية اليوم عمليتان متوازنتان كما يشير علي عزت بيغوفتش:" الأولى تقدم آلي تقني رهيب ومتسارع، في يد الغرب قدرات هائلة ..الثانية تأزم أخلاقي، وضياع روحي كبير، تمثله هذه الفلسفات العدمية والعبثية وهذا الانحلال الأسري والأخلاقي من قبيل دعوات المثلية والشذوذ، أما الجانب الأول فهو في جزء أساسي منه نستفيد منهم، لأننا نعيش هذه الحضارة، وأما الجانب الثاني فعلينا مسؤولية الشهادة فيه على الناس جميعا وعلى الغربيين بصفة خاصة[2].

يسعى الغرب من خلال العولمة لترسيخ قراءة جديدة للتاريخ تضع المشروع الحضاري الغربي كأفق متقدم للإنسانية، وتخرج الإسلام من التاريخ أو تؤطره في سياق من التطور، يدرجه ضمن طفولة البشرية ومن هنا نتبين ملامح المركزية الغربية[3].

إن ما يميز العولمة عن العالمية هو كونها مصطلح أكثر حداثة، لا ترجع بداية استعماله إلى أبعد من السبعينيات من هذا القرن، وهي تعني إقامة نظام دولي يتجه نحو التوحد في القواعد والقيم والأهداف، مع إدماج مجموع الإنسانية ضمن إطاره، غير أن الفرق بينهما لا يقف عند حدود النشأة التاريخية، بل إن الفرق أعمق فالعالمية تقر بوجود فروق بين المجتمعات: فهناك دول وقوميات وحدود وخصوصيات، اقتصادية وثقافية وسياسية، بينما العولمة تنزع إلى فرض نظام للسيطرة والقوة يتجاوز الدولة القومية،ويخضع لقواعد عمل جديدة، وتوجهه قيم مشتركة، مثل قيم حقوق الإنسان والديمقراطية[4].

يَظهر بُعد نظر مالك بن نبي في عرضه لمفهوم العولمة حتى دون أن يسميه بلفظه وهذا في محاضرة له ألقاها سنة 1960 تحت عنوان الديمقراطية في الإسلام:" ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي، وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونوازن على ضوئها ماضينا بما يسحر

[1]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص126.

[2]- البشير مقلاتي، **ما بعد مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص181.

[3]- فارح مسرحي، الإسلام والغرب في زمن العولمة، **مجلة علوم التربية**، الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، العدد 17، (دون سنة نشر)، ص210.

[4]- موسى بن سماعيل، العولمة والمجتمع المدني في الفكر العربي، **مجلة علوم التربية**، الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، العدد 17، (دون سنة نشر)، ص274.

أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية، وهذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء مسلمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويساد لها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، وفلسفة حياتنا "[1]، وقدم مالك مثالا على ذلك بمفهوم الديمقراطية واعتبارها متغير بحث في الإسلام، طرح بن نبي فكرة حتمية فرض المصطلحات الغربية كالديمقراطية فصار المفكر العربي يبحث عنها في تراثه الإسلامي والأصح أنه ليس بالضرورة أن تكون الديمقراطية كمفهوم غربي موجودة في الإسلام ؟ فهل صادفنا يوما بحث لمفكر غربي تحت عنوان الزكاة في النظام الرأسمالي ؟ !!

مالك بن نبي من خلال هذا التمهيد لمحاضرته يوجهنا إلى ضرورة البحث في أصل المصطلح أو المفهوم فكما أن عالم الأشياء قابل للتكديس والحضارة لا تصنع بمنتجات غيرها، كذلك فإن عالم الأفكار قابل للتكديس ولا يمكننا أن نجدد مشروع حضاري باستيراد فكر الآخر ومصطلحه، وهذا هو الواقع المحتوم الذي فرضته العولمة باعتبارها سلاحا في يد **الإنسان القابل للاستكبار** في صراعه الفكري ضد **الإنسان القابل للاستصغار**، من جهة أخرى إذا كانت العولمة تروج لمفاهيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان، فعلى المجتمع المدني في العالم العربي أن يستغل الفرصة، وأن يثمن هذا المسعى ويضفي عليها المصداقية، ليس بمواجهة الدولة والقضاء عليها، ولكن بتعزيز مؤسساتها وتوجهها بما يحقق الحرية والعدالة[2]

هذا القول يؤكد ما توصلنا إليه بخصوص توافق نشاط **إنسان السلطة** و **إنسان العامة** من أجل تجديد المشروع الحضاري والسير في رسم منحنى للحضارة يزيل كل الصراعات القائمة بين الدولة والمجتمع ويدعم مقولة توافق الفكرة الدينية لكل من طرفي المعادلة إنسان سلطة وإنسان عامة.

من هنا فالولادة الجديدة لابد أن تنطلق من المعنى المضمر التاريخي الذي هو حنين الولادة الجديدة، وإلا فإن المجتمع العربي والإسلامي سوف يفقد حضوره وينتهي في معيار العولمة الأمريكية المشرفة على الانهيار هي أيضا ليقوم على أعقابها عالم جديد[3].

[1]- مالك بن نبي، **تأملات،** مصدر سابق، ص65.

[2]- موسى بن سماعيل، مرجع سابق، ص281.

[3]- عمر مسقاوي ، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص166.

المطلب الثاني: بناء الإنسان العالمي أساس الهندسة الحضارية

أولا - الإنسان العالمي و دوره الحضاري:

الإنسانية كنزعة تقوم على فكرة احترام الإنسان وتكريمه، ثم العمل على تطوير نظمه وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية الكريمة له تتطلب من ناحية أخرى الإيمان بحرية الفرد، ومدى ضرورة رفع جميع أشكال الاستغلال والاستلاب عنه وكل مظاهر الإكراه سواء الداخلي أو الخارجي[1].

إنه عصر التحول الإنساني الكبير فهو العصر الذي يتحتم على الإنسانية فيه، وقد سبق لها أن اجتازت مع العهد الحجري الجديد المرحلة الأولى في تاريخها، بارتقائها إلى مستوى الحضارات يتحتم عليها الآن أن تجتاز المرحلة الثانية التي تسمو بها إلى مستوى حضارة الرجل العالمي[2].

غير أن النزعة المركزية الغربية استئصالية جعلت مفهوم الإنسان في الحضارة الغربية هو الإنسان الغربي وحده، ثم جعلت هذا الإنسان الغربي في عصر الاستعمار يمارس استئصال الآخر –الحضاري والثقافي- بكل أريحية لأنه يمارس إلغاؤه لكل ما هو ضده كرسالة وكإعمال للقانون العلمي والطبيعي الذي يحكم عالم الأحياء والاجتماع في عالم الحضارات والثقافات[3].

تجدر الإشارة إلى أن الاستعمار سواء في شكله التقليدي المباشر، أو في شكله الجديد المتمثل في الهيمنة والاستغلال وإلغاء الآخر المستضعف من دائرة الكرامة الإنسانية، إنما يشكل مؤشرا على عجز الحضارة الغربية المعاصرة عن تحقيق السعادة الإنسانية جمعاء وبالتالي عجزها أن تمثل الأنموذج الحضاري للخلاص الإنساني[4]، فالأنا الأوربية تنظر إلى ذاتها في عالم خال من البشر، حيث قال بن نبي في مقال نشره عام 1950:" والواقع أن فلسفة الإنسان في الغرب رهينة تعابير ومصطلحات لا تسمح له أن يتصور وحدة الإنسان وتضامن ملحمته على وجه الأرض، وقد انعكست هذه الفلسفة على وحدة النوع البشري فجزأتها إلى جزأين: أحدهما له السلطة والسيادة والآخر عليه السمع والطاعة، وهكذا اختزلت فيه طاقته الطبيعية والكاملة في مركب التبعية فأنقصت قيمته بمعامل القابلية للاستعمار في الإطار السياسي

[1]- عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ**، مرجع سابق، ص131

[2]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الأسياوية**، مصدر سابق، ص224.

[3]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص9 .

[4]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص318.

والفكري والاقتصادي، ويرى بن نبي الحل في مستوى النظام الكوني هو الخروج من هذه الثنائية، وذلك من خلال بعث جديد لرسالة الحضارة الإسلامية[1].

وكأن بن نبي يريد القول - بتوظيف المفاهيم الجديدة التي توصلنا إليها- أن الخروج من ثنائية **الإنسان القابل للاستصغار والإنسان القابل للاستكبار** إلى **الإنسان القابل للتحضر** هو سبيل في إحداث التوازن على المستوى الكوني.

انطلق بن نبي من قوله تعالى﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٢٤﴾[2]

ورأى أن هذا النداء الإلهي هو دعوة لإحياء المسار من جديد كلما فتر زخمه في انحراف وانحسار عن الإسهام في مصير الإنسانية[3]، وهنا نرى أن الحضارة كالحرية، لا يمكن الحصول عليها إلا بالإنسان المتعقل لفعله، المدرك لوقته، والمتفاعل مع التراب، والمتناغم مع التراث، والمتعلق بالمعارف العالمية على السواء دون أن يتحول إلى زبون يستهلك ولا ينتج[4] وهذه هي مواصفات **الإنسان العالمي**، وباعتبار المثقف المسلم إنسان عالمي فهو ملزم أن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا **الإطار العالمي**، رأى بن نبي أن لتحقيق هذا الدور أن التغيير الذي أصاب المستوى لا يتوقف مطلقا على ظروف مادية كما يحسب الناس غالبا في بلادنا، بل إنه يقوم على **شروط أخلاقية**، فهو يتم أولا في الأفكار قبل أن يتم في نطاق الأشياء[5]، وقدم مثالا على ذلك بـ"غاندي" الذي لم يتصرف في صاروخ كوني، أعني في (شيء) ذي مستوى عالمي، وإنما كان يملك ضميرا رحبا حتى وسع العالم، وهذا ما خوله قدرا من العالمية أكثر مما تخوله الأقمار الصناعية أصحابها اليوم[6].

---

[1]- عمر مسقاوي، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**، مرجع سابق، ص166.

[2]- سورة الأنفال، الآية: 24.

[3]- عمر مسقاوي، **في صحبة مالك بن نبي**، مرجع سابق، ج2، ص1268.

[4]- عبد القادر بوعرفة، **الإنسان المستقبلي في فكرمالك بن نبي**، مرجع سابق، ص8.

[5]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص117.

[6]- المصدر نفسه، ص117.

يضاف إلى هذا أن اللحظة الزمنية الراهنة من حياة الإنسانية تتميز بتسارع الأحداث وتشابكها وتفاعلها في ما بينها وفق إرادة الأطراف المتفاعلة أحيانا، ودون إرادة الكثيرين منهم في أغلب الأحيان، بحيث فرض الأقوياء –**الإنسان القابل للاستكبار**- واقعا لا يمكن التفكير سوى في كيفية التكيف معه، ومن هذا المنطلق فإن إنسان الشهود الحضاري مطالب بأن يتكيف مع المستجدات التي يتميز بها عصره، ويبحث عن طبيعة الحاجيات التي تعتبر ضرورة ملحة بالنسبة للإنسانية مستعينا برصيده الحضاري المتضمن قيما أخلاقية عليا تحفظ للإنسانية كرامتها[1].

إن الوضع الحتمي الذي وصلته الإنسانية، كان نتيجة جملة من التطورات التاريخية التي مرت بها الإنسانية على جانبي العالم الغرب والشرق، أو كما بات يعرف الشمال والجنوب، فعلى مستوى الحضارة الغربية أبرز التطور التكنولوجي الهائل خاصة في مجال الذرة واقعا **إنسانيا جديدا**، يتمثل في نضوج فكرة التعاون في أكثر من مجال تجاوز بعض المخاطر الناتجة أصلا عن منطق القوة الذي كان اللغة الوحيدة التي تتقنها القوى الاستعمارية طيلة قرون من الزمان[2]، فلا مخرج إذا، إلا بالتخلص من إنسان ما بعد الموحدين من جهة، والوعي برسالتنا نحو إنقاذ الإنسانية من جهة أخرى[3]، فقد فرق مالك بن نبي بين الحضور والوجود، ورأى أن الأمم قد توجد مكتفية بذاتها منغلقة على نفسها، أو مفعولا بها غير فاعلة، ولكنها لن تكون حاضرة، إلا إذا استطاعت تجاوز مرحلة الوجود إلى الحضور بما يعنيه في طرح نموذج للعالم، وتجاوز الذات للآخر، ومحاولة الإسهام بفاعلية في إسعاد الإنسان، وتحقيق الشهود على العالمين، فالحضور مشاركة وفعالية وشهود، وليس انفعالا وتلقيا أو انغلاق وتقوقعا[4].

لخص بن نبي دور **الإنسان العالمي** في دوره الشهودي لأجل خدمة **الإنسانية** فدعوة بن نبي إلى ضرورة تجاوز مرحلة الانغلاق على الذات، لم يكن منطلقها التنكر للذات الحضارية للأمة، ولا السعي للسير على خطى الآخرين من مطلق تقليدي خالص، وإنما هي دعوة تراعي سنن التغيير الاجتماعي[5]، كما أن التاريخ

[1]- محمد لعاطف، المسلم المعاصر ودوره الشهودي تجاه الإنسانية من منظور مالك بن نبي، تحرير :عائشة عباش، **المسألة الحضارية في فكر العلامة مالك بن نبي:** أطروحات التغيير والنهضة،(الجزائر: مؤسسة الأصالة،2019)، ص142.

[2]- يوسف بوراس، مرجع سابق، ص248

[3]- عبد الوهاب بوخلخال، **قراءة في فكر مالك بن نبي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012)،ص176.

[4]- نصر عارف، "هندسة البناء الحضاري عند مالك بن نبي"، **مجلة الفكر الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد14، أبريل 1994، ص14.

[5]- المرجع نفسه، ص144.

هو الآخر لا يسمح لمن يريد المساهمة في صناعته أن يسير في الاتجاه المعاكس لحركته، ومنه فالمسلم المعاصر مطالب بأن يحافظ على أهدافه النهضوية دون أن ينعزل عن محيطه الإنساني السريع التغير[1]. إن حاجاتنا الأساسية اليوم في عالم النفس أكثر منها في عالم الأشياء، إن حاجتنا الأولى هي **الإنسان الجديد، الإنسان المتحضر**[2].

بالمقابل أكد بن نبي أن " إنسان ما بعد الموحدين مهما بدا من تأخره يُعد خيرا من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية **للإنسان الجديد** أعني (**المواطن العالمي**).. ولا جدال في أنه بحاجة إلى أن يبلغ المستوى المادي للحضارة الراهنة، فيستخدم كل مواهبه وقدراته على التكيف مع الوضع الزمني للعصر الذري"[3].

في هذا السياق يقول محمد المبارك في تقديمه لكتاب وجهة العالم الإسلامي:" ويرى كاتبنا الفيلسوف أن هذا العالم الإسلامي هو الذي يحقق الظروف النفسية لظهور **الإنسان الجديد**، وأن رسالته في هذا العصر التوفيق بين العلم والضمير، بين الأخلاق والصناعة، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وأنه في منتصف الطريق إلى هذه الغاية،وأنه وإن كان يجب عليه بلوغ مستوى المدنية الحالية المادي، باستخدام مؤهلاته كلها على اعتياد النظام، في العهد الذري الذي يسيطر عليه الفكر الصناعي العلمي سيطرة شديدة، غير أن مهمته تظل روحية تقزم على التخفيف من حدة الفكر المادي والأنانية القومية"[4].

وربما كان من مثالية مالك بن نبي المفرطة انتقاله من مبدأ السلام العالمي وفكرة اللاعنف إلى فكرة توحيد الإنسانية والمجتمع العالمي ويمدح المفكر "رومان رولان" لأنه يرى أن مصير الإنسانية إلى توحيدها وإلى وحدة ثقافتها إذ يقول حين اتجه العالم إلى إنشاء منظمة اليونيسكو كان يهدف إلى تركيب ثقافة إنسانية على المدى البعيد، وما محكمة العدل في لاهاي والقانون الدولي إلا مظاهر لذلك الاتجاه العام الذي يمهد الطريق لتوحيد العالم[5].

---

[1]- محمد لعاطف، **المسلم المعاصر ودوره الشهودي تجاه الإنسانية من منظور مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص144.

[2]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص193.

[3]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص172.

[4]- المصدر نفسه، ص12.

[5]- محمد العبدة ، مرجع سابق، ص ص 79-80.

ثانيا - الهندسة الحضارية:

إن مفهوم الهندسة الحضارية مفهوم استوحته الباحثة من جملة من المشاريع الهندسية الكبرى، ابتداء من الهندسة الوراثة، ثم انتقال اللفظ إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل: الهندسة الإدارية، الهندسة الانتخابية والهندسة الدستورية والهندسة الأمنية ...، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن إدريس عطية يصرح بأن المفهوم أصبح سهل التركيب وغزير الاستدعاء من قبل الباحثين والمعارف، لدرجة أنه أصبح غير مضبوط في أغلبها ولربما جميعها في التمفصل والقصد والتوظيف[1].

فقد بادر "جريجور يوهان مندل" إلى طرح مفهوم الهندسة الوراثية كمحاولة لضبط والتحكم في الجينات الوراثية وإيجاد أجناس بيولوجية جديدة بعد تجاربه على نبات البازلاء[2]، من ثم اتجه المفهوم إلى العلوم الإدارية والمالية، حيث أسس لإصلاح العمل الإداري وتطويره من خلال "الهندسة الإدارية" والتي يطلق عليها اختصارا بـ"الهندرة" ثم تعدت إلى"الهندسة المالية" وكذا "الهندسة الضريبية"[3].

أما بالنسبة "الهندسة السياسية" مفهوما حديث النشأة ظهر عقب انهيار الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة ليعبر عن طموح غربي لبناء تصور سياسية موحد قوامه حقوق **الإنسان العالمية**، التي تنشأ نمطية قيمية ومعيارية غربية موحدة تساعد على بروز أنموذج سياسي واحد ومتوافق، جامع بين الديمقراطية المشاركتية والحكم الراشد ودولة الحق والقانون[4].

وتحاول الهندسة السياسية أن تجد حلولا للمشاكل السياسية بطريقة مشابهة لتلك التي يستخدمها المهندس المدني في تحديد إمكانية بناء جسر أو إنشاء طرق عامة، فمثلا إذا واجه صانعوا السياسة مسألة البطالة وأرادوا أن يجدوا لها حلا، فبإمكانهم أن يطوروا عرضا هندسيا يفسر الوسائل

[1]- إدريس عطية، **تطبيقات الهندسة الأمنية في سياسة الجزائر الإفريقية**، (الجزائر:دار الأمة، 2019)،ص19.

[2]- **منشأ وتطور الهندسة الوراثية** نشر يوم 25-04-2021 اطلع عليه 11-06-2021، سا 19:00 https://islamonline.net/archive /

[3]- إدريس عطية، مرجع سابق، ص19.

[4]- أمحند برقوق، **مفاهيم في السياسة المقارنة الجديدة والهندسة السياسية**، مادة النظم السياسية المقارنة، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية، الجزائر، 2009.

الكفيلة بمعالجة هذه المسألة وحلها، وقد يحدد هذا العرض المتغيرات المتعلقة بتحقيق التوظيف الكامل كما يحدد السبل التي يجب إتباعها للتوصل إليها[1].

بناءً على ما سبق إذا كانت **الهندسة السياسية** تهتم ببناء الدولة وإدارة شؤونها عبر تخطيط شامل للسلطة، وإعادة بناء المؤسسات الرسمية وغير الرسمية مما يؤدي إلى انتقال الدولة إلى وضع أفضل على جميع المستويات، فإن **الهندسة الحضارية** تهتم **ببناء الحضارة، أي الهندسة السياسية** سيقابلها متغير **الدولة** (مستوى ضيق)، **والهندسة الحضارية** سيقابلها متغير **الحضارة** بصفة أشمل وهذا بفاعلين اثنين **الدولة والمجتمع** -إذا ما رجعنا إلى النتائج المتوصل إليها في رسم المنحنى الجديد لتطور الحضارة-. (مستوى واسع)

كما يمكننا القول أن الهندسة السياسية وإن كانت تُعنى بحل المشكلات السياسية فإن الهندسة الحضارية تُعنى بالمشكلات الحضارية وتتعامل مع جميع مشكلات الإنسان ونعتقد أن هذا التوجه الذي سار وفقه مهندس مشكلات الحضارة مالك بن نبي.

وفي محاولة وصولنا إلى مفهوم اصطلاحي **للهندسة الحضارية** فإننا ننطلق من قول بن نبي نفسه إذ جاء في كتابة تأملات في محاضرة تحت عنوان **رسالتنا في العالم** ألقاها في يونيو 1959 بنادي الطلبة المغاربة في دمشق ما يلي:" وأنا هنا سوف أبدي مجرد رأي... ولا ضير أن يأتي **غيري** برأي أحسن منه شريطة أن نظل في صلب القضية، فإن حاجة الإنسانية لا تمثل في الديمقراطية وحدها، التي فيما يبدو قد استأثر بها الغرب، ولا الاشتراكية وحدها التي فيما يبدو قد تخصصت بها البلاد الشيوعية ولا السلم وحده الذي قد رفعته راية الهند، فهناك في نظري مجال نستطيع فيه أن نسجل بلون خاص وجودنا على الخريطة الأيديولوجية، إن **الإنسانية** في حاجة عامة إلى صوت يناديها إلى الخير، وإلى الكف عن جميع الشرور، وإنها لحاجة أكثر إلحاحا من سواها، لأن الإنسان تواق إلى الخير بفطرته، وإنما تحرمه منهم معوقات مختلفة تكونها الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أحيانا، غير أنه حينما تؤثر هذه المعوقات في سلوكه فتجعله يكذب أو يسرق أو يظلم أو يقتل فإنه يشعر بالحرمان "[2]، وقال بن نبي أيضا :" إن من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن

[1]- عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ج6، (بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص589.

[2]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص215.

الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية"[1]، وللسير في درب العالمية ودخول المجمع العالمي وضع بن نبي شرط تحقيق الآية الكريمة:﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾"[2] في السلوك الاجتماعي، هذا الدخول سيضمن عدم تقليد الآخر وأسبقية سد حاجة من حاجيات الإنسانية الكبرى في القرن العشرين[3] .

باستقراء القولين السابقين وتحليلها نلاحظ أن **الإنسان العالمي** يجد نفسه ضمن **حتمية** كونية فرضت عليه التكيف مع **ثقافة حضارية عالمية** خارج **ترابه** الذي هو جزء منه -التراب الذي ينتمي إليه – نستطيع أن نصطلح عليها **بالجغرافيا الحضارية**، كما يجب التأكيد أن التكيف لا يعني الانصهار في ثقافة الآخر وإنما التأقلم، والاحتواء ضمن ثقافة إنسانية أساسها الخير والتقبل لا القبول، والتوافق لا الإتفاق، وهذا كله يتحقق وفق **الهندسة الحضارية.**

إذا الباحثة تقصد من خلال **مفهوم الهندسة الحضارية هي كل الأساليب والخطوات والإجراءات والتأسيسات التي يقوم بها الإنسان العالمي والتي من شأنها تحقيق الحضارة الإنسانية فوق الجغرافيا الحضارية في مدة زمنية تُقدر بالوقت الحضاري بهدف السعي إلى نشر الأمن الحضاري في العالم بأسره**[*].

---

[1]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق،ص121.

[2]- سورة آل عمران، الآية:104

[3]- مالك بن نبي، **تأملات**، مصدر سابق، ص217.

[*]سنضيف لهذا التعريف الإجرائي مؤشرا آخر بعد الانتهاء من تحليل المطلب الثالث

إنسان عالمي

⇩

يؤسس

⇩

حضارة إنسانية

⇩

على الجغرافية الحضارية

⇩

بهدف

⇩

أمن حضاري

⇩

بواسطة

⇩

المنظور البديل (المنظور القيمي العصبي)

مؤشرات الهندسة الحضارية :

1- المهندس: الإنسان العالمي
2- التراب :الجغرافيا الحضارية
3- الأساس :الحضارة الإنسانية
4- المشروع:الأمن الحضاري
5- زمن الإنجاز: الوقت الحضاري
6- العُدة: المنظور البديل (قيمي-عصبي) -وهو ما نترك تحليله إلى المطلب الموالي-.

ثالثا- الأمن الحضاري :

بما أننا وظفنا في تحليلنا لفظ الأمن الحضاري فسنحاول أن نحقق معناه بشرح يَفي بذلك، انطلاقا من مقولة بن نبي:" أن كل تفكير في مشكلة الإنسان ما هو إلا تفكير في مشكل الحضارة"[1]، فبالاستلزام الرياضي نجد أن مشكلات الإنسان هي مشكلات الحضارة والمعنى المضاد صحيح حيث أن الأمن الإنساني ما هو إلا تفكير في الأمن الحضاري، بصيغة أخرى الأمن الحضاري ما هو إلا وجه أوسع

[1]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص100.

وأشمل لمفهوم الأمن الإنساني هذا من جهة، من جهة ثانية، كما فعلنا وصغنا مفهوما للهندسة الحضارية انطلاقا من مفهوم الهندسة السياسية، سنتبع نفس المنهج في البحث عن مفهوم الأمن الحضاري انطلاقا من مفهوم الأمن الإنساني، أي الانتقال من الخاص إلى العام، ومن الجزء إلى الكل.

بالتركيز على الأمن الإنساني في إطار الدراسات الأمنية من خلال اتخاذ الفرد كوحدة التحليل الأساسية لأي سياسة أمنية، إذ يتخذ الأمن الإنساني من الفرد وحدته الأساسية في التحليل، انطلاقا من أمن الدول، وإن أمن الدول رغم أهميته لم يصد ضامنا وكفيلا بتحقيق أمن الأفراد، والأكثر من ذلك، أنه في أحيان كثيرة تفقد الدولة الشرعية فتتحول ضد أمن مواطنيها[1].

في عام 1966 طرح "بلاتز" W.e.Blatz رؤيته حول الأمن الفردي في كتابه "الأمن الإنساني:بعض التأملات" وتمثلت فرضيته الأساسية:" مفهوم الأمن هو مفهوم شامل يضم العلاقات الاجتماعية كافة التي تربط الجماعات والمجتمعات، وتمثل تعويضا بديلا عن الشعور الذاتي بغياب الأمن من خلال قبول أنماط معينة من السلطة"[2]، وأكد أن الدولة الآمنة لا تعني بالضرورة الأفراد الآمنين، وهو ما مثل أول تحدي على المستوى النظري للفكر الكلاسيكي القائم على محورية أمن الدولة.

هذا القول يعود بنا إلى **المنحنى الجديد لتطور الحضارة** الذي يشترط توافق **إنسان السلطة وإنسان العامة**، أي أن **الأمن الحضاري** يشبه في مضمونه **الأمن الإنساني** إذ يفترض حتمية **اللاصراع بين الدولة والمجتمع**.على **المستوى الداخلي - الجماعات- أولا**، وحتمية **اللاصراع بين الحضارات** على **المستوى الخارجي -المجتمعات**- ثانيا.

بالنسبة للمستوى الداخلي رأينا شرحه مفصلا في المبحث السابق، أما المستوى الخارجي فسنحاول البحث عن ضمان اللاصراع الحضاري وبديله الحضاري بواسطة المنظور البديل في المطلب اللاحق.

كما ذهب إدريس عطية في كتابه المعنون بـ"تطبيقات الهندسة الأمنية في سياسة الجزائر الإفريقية "إلى مسح جيناليوجي لمفهوم الأمن الإنساني من عدة مقاربات انطلاقا من العلاقة بين الأمن والتنمية،

---

[1] - إدريس عطية، مرجع سابق، ص58.

[2] - المرجع نفسه، ص59.

ثم في إطار العلاقة بين التنمية و الإنفاق على التسلح، وتوصل أن المصطلح تعددت تعريفاته، وتتفق مجملها في أن الوحدة الأساسية في التحليل تتمثل في **الفرد بدلا من الدولة**، إلا أنه يتضح من خلال تلك التعريفات وجود تباينات شديدة فيما بينها، فبعضها تطرح مفهوما شديد التوسع بحيث يشمل كل ما يمس أمن وكرامة الأفراد، بينما أخرى تطرح مفهوما ضيقا من خلال اقتصاره على أنماط وفئات محدود من مصادر التهديد[1]. نذكر بعضا منها مما يخدم مقارنة مفهوم الأمن الإنساني مع مصطلح الأمن الحضاري والبحث في المعنى الموظف له.

- تعريف محبوب الحق:" الأمن الإنساني يعني أمن الإنسان بدلا من أمن الأرض، وأمن الأفراد بدلا من أمن الأمم، والأمن من خلال التنمية وليس من خلال السلاح، وهو ما آمن الأفراد في كل مكان في منازلهم،و في وظائفهم "[2].
- تعريف "لورا ريد و"مجيد تهارينين":"الأمن الإنساني يتطلب إعادة النظر إلى الاعتبارات الأمنية من خلال التركيز على بقاء الأفراد بدلا من الأمن المادي للدولة، ويتكون من عشرة أبعاد الأمن المادي، الأمن النفسي وأمن النوع والأمن الاجتماعي والأمن السياسي والأمن الاقتصادي والأمن الثقافي والأمن الإعلامي والأمن البيئي والأمن العالمي"[3].

من خلال عرض هذين التعريفين نكتشف أن الأمن الإنساني وإن اقتصر على الفرد فهذا يقلص من حقيقة أمنه العام والشامل لأن أمن الفرد جزء من أمن دولته وأمته، بالنسبة للتعريف الأول نتساءل عن مدى تحقيق أمن الفرد دو أمن أرضه أو التراب الذي يقطنه؟ !!فمن غير المعقول أن يكون الإنسان أمنا في نفسه مهددا في بيته !، كما نلاحظ بعض اللبس أو التناقض في التعريف الثاني فمن جهة صاحبا التعريف يؤكدان على الأفراد كوحدة للتحليل دون الدولة ثم يربطان أمنهم بالأمن العالمي الذي لا يتحقق بمنأى عن أمن الدول.

هذه الملاحظات تؤكد لنا المساق الذي انتهجناه في تعريف **الأمن الحضاري** بأنه أوسع وأشمل من الأمن الإنساني ولا يقوم إلا بتحقيق التوافق بين **أمن الأفراد وأمن الدول.**

---

[1]- إدريس عطية، مرجع سابق، ص64.

[2]- المرجع نفسه، ص65.

[3]- المرجع نفسه، ص66.

و بذلك نستطيع الانتهاء إلا المعادلة التالية : والتي تعد مؤشرات الأمن الحضاري

الأمن الحضاري=أمن الإنسان المركب (سلطة/عامة/نخبة)+أمن التراب+أمن الزمن+ أمن الفكرة

- أما بالنسبة لأمن الإنسان فهو ما يقصد به الأمن الإنساني.

- أما أمن التراب فهو أمن الأرض و**الجغرافيا** والحفاظ على الاستقلال التام للشعوب وعدم استغلال ثرواتها سواء بنهب طاقاتها أو بصب مخلفات صناعات **الإنسان القابل للاستكبار** على **الإنسان القابل للاستصغار**.

- أما أمن الزمن هو تفيعله و ترشيده وحسن استغلاله ونقدم مثالا على ذلك **الإنسان القابل للاستكبار** يعي جيدا قانون "الوقت هو المال"، فعليه أن لا ينهب ساعات عمل **الإنسان القابل للاستصغار** لأنه بذلك لا ينهب وقت عمل فحسب بل ينهب عمر فرد بأكمله.

- و أما عن أمن الفكرة فهو أمن العقل والحرية في المعتقد والشرعة والمنهج، ويقابله **الصراع الفكري**، فليس للآخر –**الإنسان القابل للاستكبار**- أن يفرض على **الإنسان القابل للاستصغار** إيديولوجياته لا السياسية ولا الاقتصادية ولا الثقافية ولا الإثنية.

المطلب الثالث: المرجعية المعرفية لبناء المنظور الحضاري البديل (منظور قيمي عصبي)

أولا - المدخل القيمي:

نجد هناك تشكلات اجتماعية أفرزتها صراعات عالمية وانتهاكات يومية لحقوق الإنسان، ملامح تلك التشكلات لا توحي بأنها ذات أبعاد دينية ولا عرقية ولا مصلحية، إنها تتشكل قيميا وبشكل واضح كلما حدث صراع أو أزمة في العالم، في أحداث غزة الماضية قام في العالم كله ومن مختلف الأجناس والأديان والتيارات الفكرية من ناهض تلك الممارسات الصهيونية العنيفة، في مقابل فسطاط من يتماهي مع المشروع الصهيوني ويبرر له مواقفه ويلوم الضحية أن رفعت الظلم عنها، هذا التشكل ما كان ليظهر لولا بروز فاعل جديد في ساحة التحول الحضاري، وهو تقنية التواصل الاجتماعي(فيسبوك، تويتر واتس آب

وغيرها) يحث أصبحت لغة معبرة للمطالبات والاحتجاجات الشعبية، وأول مرة في التاريخ تتوافق الجماهير المشتتة المختلفة تحت رابط واحد يجمعهم، يصل إلى الملايين منهم في ثوان معدودة[1].

من هذا المنطلق فإننا نطرح مسألة المنظومة القيمية ودورها في خلق تلاحم التشكيلات الاجتماعية، لنخلص إلى ماهية المنظور القيمي .

قد تعددت وجهات النظر بشأن تحديد مفهوم القيمة على الرغم من التطورات الكثيرة التي طرأت على هذا الميدان المعرفي، ويرج ذلك إلى عدم وضوح المفهوم من ناحية وتعدد مجالات القيم من ناحية أخرى، وتعدد الموروثات الفكرية والدينية والمنطقات النظرية الصبغة التخصصية التي لا تجعل الباحثين يتفقون بالضرورة على تفسير واحد للقيمة فإن منهم علماء الدين الذين يعنون بالقيم الدينية ومنهم علماء النفس الذين يعنون بالقيم النفسية، ومنهم علماء الاقتصاد اللذين يعنون بالقيمة الاقتصادية ومنهم علماء الاجتماع الذين يعنون بالقيم الاجتماعية وهكذا داوليك[2]،

ومن أهم التعاريف القيم: القيم أو القيمة خلقا يتجسد في كل ما هو خير وما هو حسن، مما يرتقي به الصفات إلى درجة الصلاح والكمال، في مقابل كل ما هو قبيح مما لا يضفي إلى الفساد والنقصان[3]، والقيم إدراك معرفي وإرادة نفسية يتدخل فيها العقل والشعور ليتبلور في ممارسات يجلبها الواقع عبر السعي إلى تحقيق غايات معينة وفي معايير ثابتة ومقاييس موضوعية تحكمها تعاليم ملزمة وتوضحها تطبيقات منضبطة، وترسخها تقاليد متداولة ،لكن دون التجرد من فعل الذات بكل ما يعمل فيها من مؤثرات تتدخل في التمييز ثم توجيه الرغبات، مما يعكس مدة التزام بما تفرضه تلك المعايير والمقاييس وما لها من سلطة[4].

لمهدي المنجرة في مقدمة كتابة قيمة القيم مقولة جاء فيها:" بذل الشمال جهودا قليلة لكي يتفهم ويتكلم لغة الجنوب، وبالتالي لابد من إعطاء الأسبقية لمنظومة القيم، حتى نعرف بأن الأزمة الحالية بين الشمال والجنوب هي أزمة النظام العالمي برمته"[5]، وفي هذا التعبير تصريح معلن أن محاولة فهم علاقة الشمال

---

[1]- مسفر بن علي القحطاني، **صدام القيم قراءة ما بعد التحولات الحضارية**،(بيروت:مكتبة الفجر الجديد،2015) ، ص28.

[2]- مصطفى عوفي و نصر الدين بهتون، المنظومة القيمية والمجتمع المفهوم والأبعاد، **مجلة العلوم الإنسانية والمجتمع**، العدد 21، ديسمبر 2016، ص94.

[3]- المرجع نفسه، ص95.

[4]- مصطفى عوفي ونصر الدين بهتون، مرجع سابق، ص95 .

[5]- مهدي المنجرة، **قيمة القيم**،ط2،(دون دار النشر، 2007)،ص8.

بالجنوب - علاقة الإنسان القابل للاستكبار بالإنسان القابل للاستصغار- تقف أساسا على المنظومة القيمية، لأن القيمة هي معيار لتقويم السلوك الإنساني لأجل ذلك تعتبر القيم معايير للسلوك البشري الأخلاقي، أو معايير للتفكير الإنساني في كل منحى من مناحي الحياة[1]. يعلق المنجرة على مقولته السابقة بقوله:" وهو استنتاج يبدو لي شخصيا أنه ينطبق على وضعنا العالمي الحالي، أكثر منه على وضعنا السابق، ذلك أن "عولمة" تضم القيم بفعل الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، لم تعمل إلا على تقليص حظوظ التواصل الثقافي المرتكز على احترام متبادل لأساليب الحياة"[2].

إن المنظومة القيمية تشمل مستويات ومعايير تعزز وتدعم الممارسة الاجتماعية، بهذه الفكرة الأساسية يمكن أن نبدأ في طرح أفكار متعددة تتعلق بوجود منظومة قيمية أو كما يسميها الكثيرين نسقا قيميا في أي مجتمع كان وحسب الثقافة السائدة فيه على اعتبار أن لكل مجتمع ثقافته، فوجود مجموعة منتظمة ومتساندة ومتعددة من القيم تمثلها القواعد والسلوكيات والخبرات في علاقة نسقية وفق بنية متماسكة هي ما يمكن أن نسميه "منظومة قيمية"[3] وتختلف القيم والأهداف والحاجيات من جيل لآخر، ولذلك ليس من صائب فرض منظومة القيم التي سينتج عنها تصور جامد للتمنية.

وليتضح المعنى أكثر عن القيم فإن دورها يظهر في تجلي فكرة الحرب الحضارية الموجهة بالأساس للقيم، مثال ذلك مقولة "بوش الأب" في غشت 1990 :" لا يمكن أن نسمح لأي كان أن يمس بقيمنا ونوعية حياتنا" ثلاثة أيام بعد ذلك قال المهدي المنجرة في الإذاعة الفرنسية الدولية، ستكون هناك حرب فالحرب هي بالنسبة للمهدي المنجرة حرب حضارية وبالخصوص على كل ما هو غير يهودي مسيحي، فبوش تكلم عن الحروب الصليبية، وأخيرا قبل يومين في "لوموند" جاء في رأس صحيفتها الحرب الصليبية العاشرة، وعموما فهذه الحرب تندرج في إطار الصراع العالمي الحضاري حول القيم[4].

يفترض مهدي المنجرة أن المصدر الرئيسي للنزاع في هذا العالم الجديد، لن يكون مصدرا إيديولوجيا أو اقتصاديا بالدرجة الأولى، فالانقسامات الكبرى التي ستعرفها الإنسانية والمصدر الرئيسي للنزاع ستكون

[1] - مصطفى عوفي و نصر الدين بهتون، مرجع سابق، ص95

[2] - مهدي المنجرة، المرجع السابق، ص8.

[3] - مصطفى عوفي ونصر الدين بهتون، مرجع سابق، ص96.

[4] - عبد الكريم غريب وآخرون، العولمة وحوار الحضارات والثقافات، **مجلة عالم التربية**، (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، العدد17، (دون سنة النشر)، ص72.

ثقافية، ليس هناك صراع آخر في الحياة، فالغرب يتكلم عن قيم يهودية مسيحية من جهة، وعن القيم الآتية من مناطق غير أوربية من جهة أخرى،وهي قيم الإسلام والكونفوشيوسية، وكل ما هو غير مرتبط بالحضارة اليهودية المسيحية[1]، لأن صدام القيم لا يُعنى بالخلفيات الدينية والحضارية، بل يهتم بالقيم العالمية التي تشترك فيها أكثر شعوب العالم كالحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة والكرامة، فعندما تهمش تلك القيم وتُحارب، تتصاعد أصوات الفئة القيمية التي تدافع عن تلك القيم في مقابل الفريق الآخر الذي يدعي أنه يعمل لأجل تلك القيم ولكن بتأويله المدني الخاص ووفق أداوته الرسمية[2] .

حتى على المستوى المنهجي فإن مكن الانحراف المنهجي للوضعية عن المنهج الخدلوني هو أن علم الاجتماع الوضعي فصل بين البحث الاجتماعي ومجال القيم في مرحلة لاحقة ولأسباب أملاها التفوق العسكري الاستعماري أو ما يسمى ب"الفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة" كما أن ظهور علم الاجتماع في الغرب صادف فترة تاريخية حاسمة تميزت بصراع الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات، حتى أصبح علم الاجتماع في الغرب مجرد مراكز ومعاهد تعنى فقط بمجتمعات الدول المستعمرة لكشف عوامل التفوق عليها لتكريسها[3].

في خضم هذا الصراع وجب على **الإنسان الشاهد** أن "يتخصص في نشر قيم الخير في محيطه العالمي، ليس مجرد اجتهاد شخصي لتغطية الفراغ الروحي أو القيمي الذي تشهده الإنسانية في علاقاتها ببعضها، بل يتعدى ذلك إلى كونه فريضة دينية، وهو ما يخلق الدوافع التي تحقق الفاعلية في القيام بهذا الدور"[4].

ثانيا - المدخل العصبي:

الحضارات ذهنيات جماعية، تملي المواقف وتوجه الاختيارات وتعمق الأفكار الماقبلية وتغير وجهة حركات المجتمع، أي إن لها حملا موروثا تتناقله الأجيال، كعدوى كبيرة تتناقلها مجتمعات وتؤمن بها من دون اكتراث بالضغوط والمصالح السياسية، هذه الحالة من التواص القيمي والثقافي العابر الحدود يعني أن

---

[1]- عبد الكريم غريب وآخرون ، مرجع سابق، ص47.

[2]- مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق، ص145.

[3]- مولاي خليفة لمشيشي، مرجع سابق، ص 111.

[4]- محمد لعاطف، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص336.

المتغيرات الحضارية تسرى كالحرارة في جسد المجتمعات، وتكون لتلك القيم أحيانا بُنى سيكولوجية تلهب الحماسة والإلهام العاطفي في نفس المؤمنين بها بغض النظر عن مستوى القناعة بها، ومن هنا نشعر بأن تلك الذهنيات الجماعية (ثقافات، عادات، معتقدات) لأي حضارة هي الهوية والمرجعية والانتماء الذي لا ينفك عنه الإنسان[1].

هذه البنى السيكيولوجية هي بالأساس التي تشكل **العصبية** في أي جماعة بشرية وتحقق التلاحم الاجتماعي، ثم ترجع هذه الأخيرة -العصبية- لتزيد من تماسك وتوثيق الصلة بين الذهنيات الجماعية.

حيث أن الإجماع الذي يشترطه بن خلدون ضمن شروط نجاح العمل السياسي لا يمكن فهم حقيقته إلا في ضوء مبدأ "**العصبية**"، يقول بن خلدون:"التغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب"[2].

في هذا الصدد قال بن نبي:" فالتعاون بين **الدولة والفرد**، لابد له من جذور في عقيدة تستطيع أن تجعل ثمن الجهد محتملا مهما كانت قيمته، فيضحي هكذا بمصلحته، حتى بحياته في سبيل قضية مقدسة في نظره"[3] وفي هذا إشارة ضمينة يمكن أن نترجمها حسب المفاهيم التفصيلية أن بن نبي يؤكد على وجوب التوافق بين **إنسان السلطة** و**إنسان العامة** في عقيدة واحدة بمعنى أوسع في فكرة واحدة والتشارك في **العصبية** الواحدة.

لابد من التأكيد أن الحضارة هي نتيجة **تركيب** لجملة العناصر التي تم البحث فيها على صفحات هذه الأطروحة كاملة، ومن أجل ذلك ذهبت الباحثة إلى رؤية **مركبة** كمنظور بديل يتم من خلاله تفسير الحضارات ومدى تجددها من خلال **المدخل العصبي.**

من هنا نطرح التساؤل كيف للعصبية أن تكون مفهوما مركبا ؟

للإجابة على هذا السؤال نستعين بما توصل إليه ناصر يوسف في مؤَلَفه مسالك التنمية المركبة إذ يشير أن ابن خلدون يقف على فكرة التركيب من غير أن يتقصدها قصدا مباشرا، ويؤكد أن التركيب مهم

[1]- مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق، ص20.

[2]- مولاي خليفة لمشيشي، مرجع سابق، ص ص 167-168.

[3]- مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، مصدر سابق، ص85.

لخلق التوازن والتكافؤ في حالة حصول التباين والاختلاف الذي يعوق الاجتماع البشري والعمران الحضاري[1]، وفي ذلك يقول بن خلدون:" التغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت، ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع"[2].

والعصبية عند ابن خلدون عصبيتان عصبية قرابة وأهل و تتكون من العشيرة والقبيلة والأقارب الذين تجمعهم صلة الرحم والنسب وهذه العصبية الكبرى، ويمتاز جندها بقوة الشكيمة والصلابة في الدفاع عن الدولة، ويكون هذا حالها في بداية تأسيس الدولة، وبعد الاستقرار والانتقال من مرحلة التأسيس إلى مرحلة الحضارة تبدأ علاقة هذه العصبة في التفسخ والضعف والانحلال بسبب هادمين رئيسيين هما الترف والقهر[3]، والعصبية الصغرى وتأتي بعد زوال العصبية الكبرى وتتأسس على أنقاضها وتتكون من بطانة الحكم ومن موالي النعمة وصنائع الإحسان وأصحاب المصالح العامة، وهؤلاء تتخذ منهم الدولة وحاكمها عصبية لها، إلا أنها تكون ضعيفة الشكيمة والقوة لفقدان صلة الرحم والقرابة بينهم[4]، وحتى لا تزول العصبية الكبرى تنحل في عصبيات صغرى يقترح ابن خلدون التفاهم على التجمع على عنصر عصائبي غالب بكم مكانته التاريخية والجغرافية فضلا عن حكمة قيادته، فالتركيب لديه يشترط الاتفاق على التراتبية الإنمائية التي تستجلب العدالة السياسية والاجتماعية[5] .

من جهة أخرى لم تكن نظرية ابن خلدون الحضارية مرتبطة بعنصر واحد كما فعل بعض المنظرين، فهو لم يغفل دور البيئة في الحضارة ولم يهمل دور الاقتصاد ولا دور الدين ولا غيرهم من المكونات الأخرى، وهذا التمازج بين عناصر الحضارة هو الضامن لبقاء الدولة في عمر شبابها، لأن " أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها"[6] إذا الانقسام دليل على حصول التركيب في بداية منحنى تطور الدولة .

[1]- ناصر يوسف، **مسالك التنمية المركبة الأنموذج الياباني والمستقبل العربي**، (فرجينيا:المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،2019)،ص48.

[2]- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص139.

[3]- الطيب بن إبراهيم، **مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون**، مرجع سابق، ص90.

[4]- المرجع نفسه، ص90.

[5]- ناصر يوسف، **مسالك التنمية المركبة**، مرجع سابق، ص49.

[6]- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص293.

إن الدولة غير المركبة في التحليل الخلدوني هي دولة هرمة ضعيفة مآلها إلى الزوال، وذلك إن لم تحصل للدولة ورعاياها عصبية تكون سببا رئيسا في الالتحام والاتصال، فهذه العصبية هي جامعتهم ورابطتهم، وإن أعلى قيم هذا التركيب هي التي تكون بين **السلطان** و **رعاياه من الخاصة والعامة**، بحيث تكون عصبية السلطان غالبة على عصبيات الرعايا لاسيما الخاصة منهم[1] .

- السلطان ←إنسان دولة
- رعاياه الخاصة← إنسان نخبة
- العامة ←إنسان عامة

أي تفكك الحضارة –الدولة بالمعنى الخلدوني- مرهون بتفكك **الإنسان المركب** بالصراع بين إنسان العامة وإنسان الدولة وإنسان النخبة والتشتت في عصبيات صغرى أي بعبارة أخرى إيمان كل إنسان منهم بفكرة دينية مختلفة عن الآخر.

ثالثا- المنظور القيمي العصبي: يؤسس للتجاور لا لاستعطاف التحاور.

"كان ابن خلدون وحده، أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة، حيث يختفي عمق الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية، وعلى الرغم من ضيق هذه النظرة التي قد تعكس لنا عناصر النفس الإسلامية آنذاك، فإنها تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة، أي أننا لا نرى سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية"[2]، على الرغم من أن نبي انتقد ابن خلدون واعتبر أن العصبية نظرة ضيقة إلا أن الغرض العلمي من الاستعانة بالمنظور العصبي لدراسة الحضارات لا يقتصر على معناها المحدود الضيق والسلبي التي مردها إلى أثر الدم أو القرابة في الحياة الاجتماعية، بل يتعدى ذلك إلى طرح أوسع وأكثر إيجابية في العلاقات التي تؤدي إلى الاتحاد والالتحام بين أفراد المجتمع الواحد .

إن العلاقة بين العصبية والدين هي علاقة تآزر وتعاضد وتكامل، الدين يزيد من قوة العصبية، بالتخفيف من مظاهر التعصب كالأنانية والاعتزاز بالأنساب، وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم إلى الله، أي إلى

[1]- ناصر يوسف، **مسالك التنمية المركبة**، مرجع سابق، ص50.

[2]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص24 .

العمل الصالح استجابة لأمر الله عز وجل﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾[1]، والعصبية من ناحيتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية، فتغير الأوضاع الفاسدة لا يأتي مطلقا بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لابد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة، وهذه القوة المطلوبة تشكل العصبية محورها[2]، وفي ذلك يقول ابن خلدون:" إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي من أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهو مستميتون عليه"[3].

إن قوة العصبية عند ابن خلدون مستمدة أساسا من الالتحام الذي هو ثمرة النسب، فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي وقيمي، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء[4]، وعند الحديث هنا عن علاقة الدين بالعصبية، فالشاهد منها الحديث عن القيم بصفة أعم باعتبار أن القيم الدينية جزء من المنظومة القيمية .

كما أننا نجد ترابط بين النسق الحضاري في أي مجتمع وبين المنظومة القيمية وأنه في حالة أي تحول يطرأ على أحدهما يمس الآخر، وهذه أحد أساسيات النظرية الاجتماعية، وممن الأمور الأكثر تعلقا بموضوع القيم هو زيادة الانجراف إلى تيار القيم المادية الجديدة بهدف الموائمة مع الاحتياجات وتهميش قيمة العلاقات البنائية بين الأفراد مما انعكس على النسق القيمي الثقافي وتحولت العلاقات الإنسانية إلى علاقات السوق وكلما زاد اغتراب الأفراد عن مجتمعهم[5] زاد انحدارهم في محنى تطور الحضارة، وهو المعنى الذي ذهب إليه بن نبي في حديثه على أن تفضيل إنسان الموحدين عالم الأشياء على عالم الأرواح وعالم الأفكار هو سبب الانحطاط الحضاري و ما ذهب إليه بن خلدون في أن الترف والبذخ هو سبب زوال الدولة .

---

[1]- سورة الحجرات، الآية: 13.

[2]- نورة خالد السعد ، مرجع سابق، ص212.

[3]- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص125.

[4]- نورة خالد السعد، مرجع سابق، ص212.

[5]- مصطفى عوفي ونصر الدين بهتون، مرجع سابق، ص97.

من جهة أخرى فإن ابن خلدون يضع فصلا في المقدمة باعتبار أن الدولة إذا استقرت وتمهدت قد تستغني عن العصبية ويرجع "السبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها بقوة قوية من الغلب، وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه، فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة توارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولوية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة"[1]

وفي هذا إشارة من ابن خلدون أن العصبية يمكن أن تزول إذا توفر التوافق في بين الدولة والناس أي بين **الإنسان السلطة** و**الإنسان العامة**، غير أن هذا التوافق يعتمد بالدرجة الأولى على الفكرة الدينية المشتركة أي على المنظومة القيمية التي تتبناه الدولة ومجتمعها فإذا اندثرت القيم نكست الدولة وأفلت الحضارة.

كما أن احترام قيم الآخرين شرط أساسي من أجل الوصول إلى فهم نسبية مفهوم القيم الكوينة، التي تمكن من تسهيل عملية التواصل الثقافي بين الشعوب، بدل الإلحاح على التكييف بتقاليد كونية مفبركة ومختزلة على مستوى الزمان والمكان في التاريخ البشري[2].

إن المنظور القيمي العصبي يؤسس إلى مفهوم التجاور الحي لأن الإنسان الشاهد يرى أن الإسلام أمر المسلم بحسن الجوار سواء أكان الجوار بمعناه القريب أي الجوار الفردي للأشخاص أم بمعناه البعيد أي **الجوار الحضاري**، "فالإسلام ضمن للمتجاورين حق الوجود والكرامة والحرية، فالجوار في الإسلام غير مبني على منطق الخوف والخشية من الآخر، بل مبني على أساس منطق التعارف والتآلف بالرغم من الاختلاف"[3] .

هذا وترى الباحثة أن مفهوم **الجوار الحضاري** أقرب منه إلى الواقع من مفهوم **الحوار الحضاري**، لأن الجوار لا يشترط تكافؤ القوى بين الطرفين، فالغني يجاور الفقير، والقوي يجاور الضعيف، والمؤمن يجاور الكافر مع مراعاة حق الجيرة، في حين أن الحوار إذا لم تتساوى فيه قوى **الإنسان القابل للاستكبار والإنسان القابل للاستصغار** -أي بتحول كليهما **للإنسان القابل للتحضر**- فلن يكون هناك حوار وإنما مجرد

---

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص122

[2]- مهدي المنجرة، مرجع سابق، ص10.

[3]- عبد القادر بوعرفة وآخرون ، **تأملات في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص47.

إملاء لقرارات من الطرف الأقوى إلى الطرف الأضعف و استعطاف من الأخير للأول، وبهذا يكون المنظور البديل هو منظور تلاحم المتناقضين إذ يجب على **الإنسان القابل للتحضر** أن يتشبع **بقيم مجتمعه** وحضارته في **الزمن** ذاته وعلى **الجغرافيا** ذاتها، كما عليه أن يتعصب للإنسانية قاطبة، ولا يفرض ذاته وقيمه على مجتمعات الآخر لأن **الإنسانية** تصبح **العصبية الكبرى** التي توحدهم. إذ يقول بن نبي: "الضمير الإنساني الذي لم يألف العمل على حدود الثقافات، ما زال تسيطر عليه عادات جذبية مزمنة تحمله على أن يرى الأشياء من زاوية ضيقة"[1]، كما قال المهاتما غاندي:" أريد أن تَهُبَ كل ثقافات الأرض قرب منزلي، بكل حرية إن أمكن ذلك، لكني أرفض أن انقلب من جراء رياحها العاتية"، لأن "النزوع العالمي يرى التعدد والتنوع والاختلاف، ويؤمن أن التفاعل هو الوسط العدل بين العزل و بين التبعية، فتصبح الصورة الحضارية للعالم هي صورة منتدى يشمل كل الحضارات الإنسانية في إطار تواصلها"[2].

وبهذا نتوصل أن المنظور الحضاري البديل **للهندسة الحضارية** يقف على دعامتي **القيم المجتمعية والعصبية للإنسانية.**

[1]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص99

[2]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص6.

يعتبر الفصل الرابع امتداد للفكر البنابي ولكن بنظرة تجاوزية بناءة، لأنه بالأساس قام على نقد ما جاء به مالك بن نبي من منهج ومفاهيم وعناصر حضارية واجتهاد في السعي إلى مَأسسة المعادلة الحضارية البنابية وهذا الهدف بالضبط هو ما كان يصبو إليه بن نبي في من يأتي من بعده. وانتهجنا في ذلك تطبيق القاعدة المعرفية التي قدمها عبد القادر بوعرفة وهي القراءة بالخلف أي التفكير مع بن نبي ضد بن نبي .

وقد قام الفصل بداية على محاولة الإجابة على تساؤل كثيرا ما يتبادر إلى أذهان المهتمين بفكر مالك بن نبي وكثيرا ما يطرح في الملتقيات والمؤتمرات المعتنية بفكره وشخصه والذي مفاده : لماذا فكر مالك بن نبي لم يُطبق على أرض الواقع وبقي حبيس مؤلفاته أو مؤلفات من كتب عنه؟ والجواب هنا استلزم البحث في نقد المنهج الفكري لمالك بن نبي، ومن ثم البحث في عناصر المعادلة الحضارية التي بنا عليها مشروعه الحضاري. انطلقنا في ذلك من محاولة صياغة البديل لمفهوم القابلية للاستعمار والذي يعتبره بن نبي حجر الزاوية في تعثر التجديد الحضاري للمشروع العربي الإسلامي، واستعملنا في ذلك منهج بن نبي- منهج التحليل النفسي- لنخلص أن القابلية للاستعمار تُولد من القابلية للاستصغار وإن كانت الأولى ظرفية آنية تخص تواجد الاستعمار في تراب المستعمَر، وتزول بزواله، فإن الثانية مستقرة ساكنة بروح الإنسان الضعيف لا تزول إلا إذا عوضها بالقابلية للتحضر، من جهة أخرى فإن هذا الداء النفسي العضال يقابله داء آخر شبيه في الضرر نقيض في الأثر، يختص به الإنسان " الآخر" وهو القابلية للاستكبار وشخصنا له العلاج نفسه وهو الانتقال إلى القابلية للتحضر وهذا ما يجعل كل من الإنسان الأول والإنسان الثاني يرتقي إلى الإنسان الجديد، أي الإنسان القابل للتحضر (الإنسان العالمي)

دائمًا بالسير مع بن نبي ضد بن نبي استعنا بمنهج التركيب النفسي لتحليل عنصر الإنسان ونخلص في الأخير أن إنسان المعادلة الحضارية البنابية هو بالأصل إنسان مركب، يتكون من إنسان عامة، وإنسان نخبة،وإنسان سلطة. واستطعنا صياغة المعادلة الحضارية التفصيلية الآتية:

الحضارة=الإنسان المركب القابل للتحضر+الجغرافيا+الزمن المُفعل+الدين

كما أن الفصل انتهى إلى جملة من المفاهيم الجديدة تمثلت في الهندسة الحضارية والأمن الحضاري وبناء منظور حضاري بديل اصطلحنا عليه بالمنظور القيمي العصبي بالرجوع إلى تحليل متغيرات القيم والعصبية وفقا لمنطلقات فكرية ونظرية سابقة.

خاتـمة

إن المشروع الحضاري الإسلامي هو مشروع فكري بالدرجة الأولى يرمي إلى تضافر الجهود الفكرية لحل المعضلة الحضارية على المستويات المحلية والإقليمية والدولية ،وإذا أردنا أن نُموقع الجهود والإسهامات الفكرية لمالك بن نبي لوجدنا أنها بالأساس تتمحور في الإجابة على التساؤلات المركزية التالية:

1ـ حضارتنا كيف قامت؟

2ـ لماذا سقطت ؟

3ـ وكيف نعيد بناءها؟

ولو تأملنا في هذه الأسئلة الثلاثة الكبرى فإنه يمكننا أن نصنفها إلى فئتين:

الفئة الأولى: وتشمل السؤالين الأول والثاني لأنهما يعالجان قضية متجانسة يصطلح عليها علماء الاجتماع بظاهرة التغير الاجتماعي الناتجة عن السنن الكونية

الفئة الثانية: وتشمل السؤال الثالث لأنه يعالج قضية أخرى هي عملية التغيير الاجتماعي الناتجة عن الإرادة الذاتية .

وهو ما سعينا إلى تبيانه ضمنيا، إذ انطلقت الباحثة في هذه الدراسة من إشكالية تتمحور حول بيان كيفية مقدرة مالك بن نبي ترجمة عناصر المعادلة الحضارية لبناء مداخل التجديد الحضاري، ورسم آفاق عالمية للمشروع الحضاري الإسلامي، ومن ثم البحث في مأسسة فكر مالك بن نبي بهدف خلق منظور حضاري بديل قادر على التفاعل مع متطلبات الوضع الراهن.

من خلال التنقيب في المشروع الحضاري لمالك بن نبي نكتشف قراءة متفحصة للواقع الإسلامي تشخيصا وتصيحا، سواء من حيث المنهج أو المضمون وبذلك حقق هذا المشروع نقلة جديدة للأفكار النهضوية الإسلامية نحو التعمق والتجذر والتجدد والفاعلية، فاتخذ مسلك المفكر المنقب في الجذور العميقة للانحسار الحضاري، المتفحص في العلل الخفية لمظاهر هذا التقهقر، المُنظر لبديل حضاري متجدد، فلم يكن مجرد شغف بالكتابة أو ترف فكري، بل كان وليد قلق حضاري ومخاض فكري عسير، قضاه مالك بن نبي في التأمل والتحري والتحليل والتقصي بحثا عن الحقيقة.

إن تشخيص مالك بن نبي لأزمة النكوص الحضاري تميز بالعمق ودقة التحليل، حيث غاص في جوهر الظاهرة الحضارية، فاعلا لكشف البنية التفصيلية لهذه الظاهرة، وهو ما مكنه من التعرف على المسببات التي تتحكم في نشاط الظاهرة الحضارية تطورا وانحسارا، ومن ثم استطاع تحديد العوائق التي

تقيد عملية التجديد الحضاري، وهو ما يحسب مدخلا ضروريا لعملية البناء الحضاري.إذ يرى مالك بن نبي أن مشكلة كل شعب في جوهرها هي مشكلة حضارية ولا يمكن لمجتمع أن يفهم أو يحل مشكلاته ما لم يرتفع بفكره إلى الأحداث الإنسانية، ولم يتعمق في فهم المسوغات التي تبني الحضارات أو تهدمها. وما لم يتوقف عند تمجيد الماضي والتقوقع في مكتسبات المسلم السابق الصانع للحضارة الإسلامية دون السعي لمواصلة سبل التغيير الذاتي والتصحيح المجتمعي لأنه سبب التخلف والانحطاط الحضاري وتغييب العقل والغاء المسؤولية وتعطيل آلية المراجعة والتقويم والنقد، وبيان مواطن القصور وأسباب التقصير واكتشاف الخلل واستمرار الفشل.

فكر مالك بن نبي في صياغة نموذج جديد للنهضة قائم بين الأصالة والمعاصرة وبين التأصل والانفتاح، ورفض التقليد لكنه لم يدعو إلى الانطواء ولا المقاطعة. هذا النموذج اعتمد بالدرجة الأولى على المعادلة الحضارية التي أسست لكل فكره، مفادها أن: الحضارة=الإنسان+التراب+الزمن (الفكرة الدينية)، استطاع من خلالها دراسة الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى وعلى وجه الخصوص الحضارة الغربية، كما حاول وضع نظرية عالمية تستطيع أن تجعل الإنسان مهما كان جنسه، ولونه، ولسانه، وعقله قادر على تحقيق حضارته إذا ما توفرت الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري فوق ترابه في زمن مقدر بمرحلة حضارية ما، ويكون مؤمنا بفكرة دينية ما، وبهذا اتسم مشروع مالك بن نبي بما يمكن تسميته بـ" عالمية الفقه الحضاري" ونقصد بهذا أن معالجة مالك بن نبي للظاهرة الحضارية لم تقتصر على العالم الإسلامي، بل توسعت لتشمل الدائرة العالمية، لأنه في هندسة أولى دعائم مشروعه الحضاري انطلق من مبدأ يقيني وهو ثبات السنن الكونية وبالتالي خضوع كل الحضارات لقانون سنني واحد يحقق لها إما رفعة حضارتها وتطورها إلى أوج المنحى الحضاري أو إلى سقوطها و اندثارها إلى أدنى المنحنى الحضاري.

ولم تتوقف الدراسة عند الفكر البنابي، وإنما حاولت البحث في البنابية الجديدة وما بعد بن نبي وهذا للإجابة على الجزء الثاني من الإشكالية البحثية التي تسعى إلى تأسيس هندسة حضارية قادرة على تحليل ودراسة منحنيات تطور الحضارات الإنسانية وفق متطلبات الوضع الراهن، والتي قامت انطلاقا من فكر مالك بن نبي وما تجاوزه من نقد بناء، في محاولة اجتهادية متواضعة من الباحثة لرسم معالم **هندسة حضارية.**

بالرجوع إلى اختبار فرضيات الدراسة نوردها على النحو الآتي:

الفرضية الأولى: اعتمد مالك بن نبي في صياغة مشروعه الحضاري على جملة من المناهج العلمية وظفها في سياق تركيبي تكاملي.

هي فرضية مثبتة صحيحة وهذا ما ظهر من خلال استنتاجات الفصل الأول إذ وظف بن نبي مجموعة مخلتفة من المناهج تعبر عن تكامل منهجي يسد متطلبات البحث في موضوع الحضارة ومشكلاتها.

الفرضية الثانية: قدم مالك بن نبي رؤيته للتجديد الحضاري انطلاقا من تشخيصه للحالة المَرضية للحضارة الإسلامية ووصف الأدوية العلاجية لها.

نعم بالفعل، قدم مالك بن نبي رؤيته للتجديد الحضاري بداية من تشخيص الحالة المرضية للحضارة الإسلامية وتبيان موقعها من منحى دورة الحضارة وهذا ما ظهر في الفصل الأول من الدراسة عند الحديث عن المشكلات الحضارية التي تواجه الحضارة الإسلامية في شتى الميادين والمجالات، ثم عمد بن نبي على اقتراح حلول لهذه المشكلات ظهرت في شكل مقومات للحضارة الإسلامية من خلال الفصل الثاني

الفرضية الثالثة: تستطيع عناصر المعادلة الحضارية التي جاء بها مالك بن نبي قراءة وتحليل مشاريع حضارية إنسانية على المستوى العالمي.

نعم تستطيع عناصر المعادلة الحضارية البنابية تحليل وقراءة مشاريع حضارية على المستوى العالمي إلا أن متطلبات العصر تجعل منها غير كافية لذلك، وهذا ما ظهر لنا من خلال قراءة النماذج التطبيقية في الفصل الثالث حيث أن التجربة الصينية تطلبت إضافة الدولة بمؤسساتها في عناصر معادلتها الحضارية، ومن هنا جاءت بوادر فكرة إدخال متغير الدولة للمعادلة الحضارية ضمن تقسيم الإنسان المركب إلى إنسان سلطة يعبر عن الدولة وإنسان عامة يعبر عن المجتمع، وبذلك تكتب معادلة الحضارة الصيني على النحو الآتي: حضارة صينية= الإنسان الصيني +الزمن+الجغرافيا الصينية+مؤسسات الدول+الفكرة الكونفوشيوسية

الفرضية الرابعة: يحتاج فكر مالك بن نبي إلى مَأسسة وصياغة معالم ما بعد بن نبي، بهدف تحقيقه على أرض الواقع، والهندسة الحضارية كفيلة بهذا التأسيس.

نعم يحتاج فكر مالك بن نبي إلى مَأسسة وصياغة معالم ما بعد بن نبي بما تقتضيه متطلبات العصر، وهذا في حد ذاته يخدم فكره ويضمن له التجدد والآنية، وبالفعل فإن الهندسة الحضارية كفيلة بهذه المأَسسة وقد ظهر هذا بشرح مستفيض في النقاط الواردة أعلاه.

كما تخلص الدراسة إلى جملة من النتائج نوردها على النحو الآتي :

- مشروع مالك بن نبي مشروع الإصلاحي ينطلق من دراسة واعية نقدية للماضي وفهم منتجاته والاتجاه للمستقبل في إطار الكتاب والسنة وسلوك السلف الصالح مع تجديد آليات التطور الاجتماعي.

- أثر في مالك بن نبي جملة من المقومات ساهمت بشكل كبير في صقل منهج وموضوع فكره

- استعان مالك بن نبي بتكامل منهاجي متنوع لصياغة مشروعه الحضاري واتضح بشكل بارز عقله العلمي الرياضي في تحليله وتعليله قيام الحضارات واندثارها.

- نجاح أي حركة تجديدية مرهون بخلق التجديد في ذات الإنسان.

- للثقافة دور أساس ورئيس في تكوين الفرد وبناء شخصيته.

- الثقافة عند مالك بن نبي ليست إدراك معرفي علمي بل واقع اجتماعي يشترك فيه كل أفراد المجتمع الواحد والتراب الواحد.

- يواجه المشروع الحضاري من منظور مالك بن نبي الكثير من التحديات والمشكلات المعنوية والمادية.

- قدم مالك بن نبي مجموعة من المقترحات بصفتها حلولا لمشكلات الحضارة الإسلامية على المستوى الداخلي و على مستوى التعامل مع الآخر

- تَشَكل القابلية للاستعمار عند المسلم تعود إلى عصر ما بعد الموحدين، وهي بداية الخروج من الحضارة نتيجة الانهزامية والهوان، بفعل تخلي الفرد عن قيمه وعن ذاته

- ينفر مالك بن نبي وينتقد في منهجه للتجديد الحضاري كل اللذين يهرولون إلى استيراد الفكر الغربي، ويؤكد أن الحضارة هي من تلد منتجاتها وليس العكس.

- نفى مالك بن نبي من خلال توظيفه للدورة الحضاري الطابع الجبري والحتمي لها، حيث يرى إمكانية تعديل مسارها إن انحرفت عن طريقها،وهذا لا يعني إلغاء لقانون الدورة الحضارية بل عملية تصحيح وتجديد بتسخير السنن التي تتحكم في حركة الحضارات إيجابا وسلبا.

- تجاوز مالك بن نبي في كتاباته الأطروحات المتناولة لحوار الحضارات بل دعا إلى تقاسمها وذلك ليس بالدمج ومسخ الأصالة التي تميز المجتمع الإسلامي ليصبح في تبعية دائمة وتامة الغرب كل ما هو خارجي بل بالإدماج والتعاون بين الشعوب والأمم.

- يعتمد رسم المنحنى الجديد لتطور الحضارة على توافق بين منحنى المجتمع ومنحنى الدولة وهذا في إطار توافق الفكرة الدينية بين إنسان العامة وإنسان السلطة مما يضمن استقرار حالة اللاصراع بينهما ،وتم الوصول إلى المنحى البديل انطلاقا من المنظور الخلدوني للدولة والمنظور المجتمعي لبن نبي ومقاربة علاقة الدولة والمجتمع.

– تعد العالمية المجال الكوني الذي ينشط فيه المشروع قائمة على أساس التجاور ثم التحاور، بينما تعتبر العولمة السمة البارزة في الحضارة الغربية الراهنة والتي تتخذ الخضوع والاستكبار منهجا لها

تتحدد **معالم الهندسة الحضارية** وفق منظور رياضي قائم على إستلزامات منطقية انطلاقا من:

1- الإنسان في المعادلة الحضارية يحتاج إلى تفصيل فهو إنسان مركب (إنسان عامة/ إنسان نخبة/ إنسان سلطة) هذا على المستوى التأثير الداخلي للحضارة الواحدة، وهو إما إنسان قابل للاستصغار أو إنسان قابل للاستكبار، هذا على مستوى التأثير الخارجي بين الحضارات

2- التراب هو الجغرافيا التي تعبر عن الإمكان الحضاري بترابه و هوائه ومائه ، وبما عليها وما في باطنها .

3- الزمن: هو الوقت المُفعل المستغرق لقيام حضارة

4- الفكرة الدينية : تنتقل من مجرد مركب إلى عنصر أساسي في المعادلة الحضارية باعتبارها دين منظومة كلية، دون الوقوف عنده أكان دين وضعي أو دين سماوي لكن ما يثيرنا ونحن نتناول المشروع العربي الإسلامي هو الدين الإسلامي الحنيف باعتباره منظومة دينية كلية .

5- تقديم معادلة حضارية جديدة وتفصيلية مفادها أن :

الحضارة=الإنسان المركب(عامة-نخبة-سلطة) القابل للتحضر+الجغرافيا+الزمن المُفعل+الدين

6- إعادة رسم منحى الدورة الحضارية انطلاقا من توافق منحنى الدولة ومنحنى المجتمع: أي التوافق بين إنسان السلطة وإنسان العامة وإنسان النخبة بصفته حلقة الوصل بينهما، والقصد منه تبيان أن منحنى

الدورة الحضارية الجديد يشترط لقيام حضارة التوافق في الفكرة الدينية واللاصراع بين إنسان السلطة وإنسان العامة.

7-القابلية للاستعمار يقابلها في المنظور البديل القابلية للاستصغار و تكشف بالضرورة عن داء آخر وهو القابلية للاستكبار.

8-الحل في القابلية للاستصغار والقابلية للاستكبار هو القابلية للتحضر

9- تحول الاستعمار التقليدي إلى استعمار فكري والصراع من العسكري إلى الفكري يؤكد مقولة القابلية للاستصغار لأن القابلية للاستعمار تندثر بخروج آخر جندي محتل من تراب المستَعمَر، لكن قابلية للاستصغار هي من تولد الخضوع والخنوع للآخر

10- الاستعمار التقليدي ترك خليفة جديدا له وهو استعمار الأفكار والإيديولوجيا .

11- الحل في التخلص من استعمار الأفكار هو إنسانية التحضر.

12- أما الأمن الحضاري فيعرف وفق المعادلة الحضارية بالشكل التالي:

الأمن الحضاري=أمن الإنسان المركب (سلطة/عامة/نخبة)+أمن التراب+أمن الزمن+ أمن الفكرة

13- المنظور البديل هو منظور تلاحم المتناقضين إذ يجب على الإنسان القابل للتحضر أن يتشبع بقيم مجتمعه وحضارته في الزمن ذاته وعلى الجغرافيا ذاتها، كما عليه أن يتعصب للإنسانية قاطبة، ولا يفرض ذاته وقيمه على مجتمعات الآخر لأن الإنسانية تصبح العصبية الكبرى التي توحدهم

14- المنظور القيمي العصبي يُؤسس للتجاور بين الحضارات.

15- أخيرا نستنتج أن تجديد المشروع الحضاري وفق الهندسة الحضارية يتطلب **تغيير مركب** :

أولا يجمع بين مركبات الإنسان (إنسان عامة/ إنسان نخبة / إنسان سلطة)

ثانيا يجمع بين مركبات مُتغيري المنظور البديل القيم والعصبية

ختاما يمكننا القول، إذا كان كثيرون ممن كتبوا عن مالك بن نبي يتساءلون أين يمكن تصنيفه هل هو مهندس كهرباء أو مفكر مُصلح أو عالم اجتماع أو رجل سياسة أو فيلسوف موسوعي؟ وكل له مأخذه وعلته في تصنيفه، إلا أننا وجدنا جواب ذلك في إحدى صفحات كتب مالك بن نبي عندما وصف "كارل ماركس"بأنه عالم حياة، ونحن نستعير منه لفظه ونقول أن مالك بن نبي هو "عالم حياة"[*].

[*] إشارة إلى كتاب بين الرشاد والتيه أنظر، ص14

كما أن كثير من الباحثين والمثقفين ينددون بأن مالك بن نبي مهمش في قومه، ومجهول عند أهله، غير أننا نرى أنه حاضر بشخصه ونصه، ولكن تفعيل فكره ومن ثم التأسيس له هو الغائب المفقود. هنا يتجلى دور النخبة المثقفة في استنطاق الصامت من قول بن نبي ودور الإرادة السياسية في تجسيد مشاريع التجديد وفق متطلبات الزمن الراهن، لأن الوطن الذي صنع الشهادة* إلى حد الإبهار جدير أن يصنع الشهود الحضاري.

* إشارة إلى شهداء الثورة التحريرية

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

1) بن نبي مالك، **في مهب المعركة،** (القاهرة:مكتبة دار العروبة، 1961).
2) بن نبي مالك، **تأملات،** (دمشق:دار الفكر:1979).
3) بن نبي مالك، **ميلاد مجتمع**، تر:عبد الصبور شاهين، (دمشق:دار الفكر، 1986) .
4) بن نبي مالك، **الظاهرة القرآنية**، ط4 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1987).
5) بن نبي مالك، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ط3،(دمشق:دار الفكر،1987).
6) بن نبي مالك، **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، ط4،(دمشق :دار الفكر، 1988).
7) بن نبي مالك، **فكرة الإفريقية الآسيوية**، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1992).
8) بن نبي مالك، **فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، (بيروت:دار الفكر المعاصر، 2001).
9) بن نبي مالك، **مذكرات مالك بن نبي العفن1932-1940،** تر:نور الدين خالدي، (الجزائر:دار الأمة،2007).
10) بن نبي مالك، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، (دمشق:دار الفكر، 2007).
11) بن نبي مالك، **الظاهرة القرآنية**، ط9، (سوريا:دار الفكر، 2009) .
12) بن نبي مالك، **شهادات حول ثورة التحرير**، (الجزائر:عالم الأفكار، 2010).
13) بن نبي مالك، **مذكرات شاهد القرن**،(الجزائر:دارالوعي، 2013).
14) بن نبي مالك، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، (الجزائر:دار الوعي، 2013).
15) بن نبي مالك، **بين الرشاد والتيه**، (الجزائر: دار الوعي، 2013).

16) بن نبي مالك ، **فكرة كمنويلث إسلامي**، (الجزائر: دار الوعي، 2013).

17) بن نبي مالك، **الوصية إما أن نتغير وإما أن نُغير** عن عبد القادر بوعرفة وآخرون، **تأملات في فكر مالك بن نبي**،(الجزائر:دار القدس العربي ،2014).

18) بن نبي مالك، **في الحضارة وفي الإيديولوجيا نصوص غير معروفة**، تر:محمد بغداد باي، (الجزائر:عالم الأفكار:2014).

19) بن نبي مالك، **مشكلة الثقافة**، تر:عبد الصبور شاهين، ط18، (بيروت:دار الفكر المعاصر، 2015).

20) بن نبي مالك، **الاستعمار يلجأ إلى الإغتيال بوسائل العلم**،(الجزائر:عالم الأفكار،2016).

21) بن نبي مالك، **آفاق جزائرية**، تر: الطيب شريف، ط4، (ـــــ، مكتبة النهضة، دون سنة نشر).

ب- المراجع:

22) بن إبراهيم الطيب، **مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون** (الجزائر:دار المدني، 2008).

23) أيوب مدحت وآخرون، **الصعود الاقتصادي الصيني ومستخلصاته الفكرية**، (القاهرة : أعمال المؤتمر العلمي السابع :علم الاقتصاد والتنمية العربية، 2005).

24) بحيري قادة، **محطات إقتصادية من فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: شركة الأصالة ، 2018).

25) برغوث الطيب، **حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية**،(الجزائر:دار قرطبة للنشر والتوزيع المحمدية،2004).

26) برغوث الطيب، **موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي**،(الجزائر:دار الشاطبية،2012).

27) برغوث الطيب، **النهضة الحضارية ومركزية الوعي الحضاري فيها**، (الجزائر:شركة الأصالة للنشر، 2018).

28) برغوث عبد العزيز، **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد، دراسة من منظور حضاري** ،(كوالالمبور:دار التجديد للطباعة والنشر، 2006).

29) بريون فوزية ، **مالك بن نبي" عصره وحياته ونظريته في الحضارة**،(دمشق: دار الفكر، 2010).

30) البنا فؤاد عبد الرحمان ، **العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن سلسلة كتاب الأمة**، (الدوحة: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية 2013).

31) بناسي أحمد، **المدخل إلى فكر مالك بن نبي**،(الجزار:دارين مرابط،2014).

32) البهي محمد، الدين والحضارة،(الجزائر:الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ نشر).

33) بوبكر جيلالي، **الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي**، (الجزائر: دار الأمل، 2010).

34) بوبكر جيلالي، **البناء الحضاري**، (الجزائر: دار المعرفة ،2010).

35) بوحجيلة فارس ، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، (الجزائر:الوطن اليوم،2012).

36) بوحوش عمار، **التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية1926**، (بيروت:دار الغرب الإسلامي)،1997.

37) بوخلخال عبد الوهاب ، **قراءة في فكر مالك بن نبي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012).

38) بودقزدام عمران ، **التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي**،(الجزائر:دار الهدى،2015).

39) بوراس يوسف، **الفكر السياسي عند مالك بن نبي**، (الجزائر:دار هومة،2013).

40) بورشتاين دانييل، أرني دي كيزا، **التنين الأكبر" الصين في القرن الواحد والعشرين"**، تر:شوقي جلال، (الكويت: عالم المعرفة، 2001).

41) بوضربة عمر، **النشاط الدبلوماسي للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بسبتمبر 1958، جانفي 1960** ،(الجزائر:دار الحكمة، 2010).

42) البوطي محمد سعيد رمضان ، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، (دمشق:دار الفكر، د س).

43) بوعرفة عبد القادر، **الحضارة ومكر التاريخ تأملات في فكر مالك بن نبي**،(الجزائر:رياض العلوم،2006).

44) بن بوعزيز وحيد، **البنابية قراءة ما بعد كولونيالية، عن جدل الثقافة مقالات في الآخرية والكلونيالية والديكولونيالية**،(الجزائر:دار ميم للنشر،2018).

45) بوكروح نور الدين، **جوهر فكر مالك بن نبي**، تر: عبد الحميد بن حسان، ،ج 1،(الجزائر: سمر،2016).

46) جاو وو خه وآخرون، **تاريخ تطور الفكر الصيني**، تر: عبد العزيز حمدى عبد العزيز، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).

47) حسان عبد الله حسان، **المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة**،(القاهرة :مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2019).

48) بن الحسن بدران بن مسعود، **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي**، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999).

49) حسيين يوسف، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، (دار التنوير، الجزائر).

50) حسين يوسف، **موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث**، (الجزائر:مؤسسة الأصالة، 2010).

51) خالد السعد نورة، **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي دراسة في بناء النظرية الاجتماعية:** (جدة:دار السعودية للنشر والتوزيع، 1997).

52) الخطيب سليمان، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**،(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1993).

53) ابن خلدون عبد الرحمان، **مقدمة ابن خلدون**، ط9، (لبنان :دار الكتب العلمية،2006).

54) الخليفة لمشيشي مولاي، **مالك بن نبي دراسة استقرائية مقارنة معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع مشكلات الحضارة**،(دمشق:دار النايا:2012).

55) خندودي نور الدين، **مالك بن نبي العائد شهادات ومواقف**،(الجزائر:دار عالم الأفكار،2008).

56) خوضر رياض، **الأخلاق عند كونفشيوس** ،ع8،(مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2016).

57) دادي عدون ناصر، شعيب شنوف، **الحركية الاقتصادية في الدول النامية بين عالمية مالك بن نبي والعولمة الغربية**،(الجزائر:دار المحمدية ،2003).

58) دبش إسماعيل، **السياسة العربية والمواقف الدولية اتجاه الثورة الجزائرية1954**-1962،(الجزائر:دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع،2009).

59) رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(ـــ: دار المدار الإسلامي، 2004).

60) زنكري ميلود ، مومني إسماعيل، **الأبعاد الحضارية والفنية للنظرية الاقتصادية في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: منشورات المجلس، 2010).

61) السحمراني أسعد، **صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية**، (بيروت:دار النفائس،2000).

62) السحمراني أسعد، **مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا**، (بيروت: دار النفائس، 1984).

63) سعد الله أبو القاسم، **تاريخ الجزائر الثقافي**،ج10،(الجزائر:دار البصائر،2007).

64) سعد الله فوزي، **يهود الجزائر هؤلاء المجهولون**، ط2، (الجزائر: دار الأمة،2004).

65) السعدي الهادي محمد، **الفكر الديني عند مالك بن نبي**، (الجزائر:دار العثمانية،2016).

66) سعود الطاهر، **التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي**،(لبنان: دار الهادي،2006).

67) سعيداني فاطمة الزهراء ، **مكانة شبكة العلاقات الاجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي**، ط1،(الجزائر: المناهج بحوث ودراسات، 2014).

68) سلوى علي سليم، **الإسلام والضبط الاجتماعي**، (مكتبة وهبة، 1985).

69) سميث دينس، ت:حسن محمود، **إندونيسيا ...شعبها وأرضها**، (القاهرة:مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر،1962).

70) شاويش محمد ، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، (دمشق: دار الفكر، 2007).

71) شايف عكاشة، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي- مالك بن نبي-** ، (الجزائر:دار بن مرابط،2010).

72) شريط الأخضر، **مالك بن نبي الإشعاع الحضاري للعالم الإسلامي**،(الجزائر: شركة الأصالة ، 2019).

73) شريط الأخضر، **مشكلة الإنسان في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عن مالك بن نبي**، (الجزائر:دار الخليل العلمية، 2013).

74) شريعتي علي، **النباهة والاستحمار**، تر:هادي السيد ياسين، (بيروت: دار الأمير، 2004).

75) شلبي محمد، **المنهجية في التحليل السياسي**، (الجزائر:دارهومة ،2002).

76) الشمري غازي وياشوش جعفر، **مالك بن نبي بين التمثل والإبداع**، (دمشق:دار نينوة،2017).

77) شهاب محمد أسد، **صفحات من تاريخ اندونيسيا المعاصرة**، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1970).

78) شينكار أوديد، **العصر الصيني، الاقتصاد الصيني الناهض وتأثيره على الإقتصاد العلمي**، تر: سعيد الحسنية، (لبنان :الدار العربية للعلوم، 2005).

79) صادق إسماعيل محمد، **التجربة الإندونيسية: الإصلاح السياسي والفصل بين السلطات**، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2015).

80) صغير مريم ، **موقف الدول العربي من الثورة الجزائرية 1954-1962**،(الجزائر:دار الحكمة،2012).

81) صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982).

82) عبادة عبد اللطيف، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: بن مرابط، 2014).

83) عبادة عبد اللطيف، **فقه التغيير في فكر مالك بن نبي** (الجزائر:دار بن مرابط 2014).

84) عبادة عبد اللطيف، **مناهج التغيير وعلاقته بالفكر الجزائري المعاصر**، (الجزائر:دار بن مرابط،2015).

85) عبد الوهاب خالد، **الأبعاد الفكرية والإنسانية في نصوص الثورة الجزائرية بيان أول نوفمبر 1954 أنموذجا**، (دون معلومات لمؤسسة النشر).

86) عبيد حسنة عمر، **تأملات في الواقع الإسلامي**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1990).

87) عصام محمد علي عدوان، **مشكلات العالم الإسلامي ومعالجتها في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر: الأصالة للنشر، 2019).

88) عطية إدريس، **تطبيقات الهندسة الأمنية في سياسة الجزائر الإفريقية**، (الجزائر:دار الأمة، 2019).

89) عمارة محمد، **مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**،(القاهرة:دار النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2001).

90) العبدة محمد، **مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي**، (دمشق: دار القلم، 2006).

91) العويسي عبد الله بن حمد، **مالك بن نبي حياته وفكره**،(بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنضر،2012).

92) قاسم مولود، **ردود الفعل الأولية داخليا وخارجيا على غرة نوفمبر**، (الجزائر: دار الأمة،2007).

93) القحطاني مسفر علي، **صدام القيم قراءة ما بعد التحولات الحضارية**،(بيروت:مكتبة الفجر الجديد،2015).

94) القرضاوي يوسف، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة،2001).

95) القريشي علي، **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي منظور تربوي**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي،1989).

96) القوزي محمد على، حسان الحلاق، **تاريخ الشرق الأقصى الحديث والمعاصر**،(بيروت :دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 2001).

97) الكنبوري إدريس، **المرأة في فكر مالك بن نبي عن نور الدين خندودي**، مالك بن نبي العائد شهادات ومواقف (الجزائر:عالم الأفكار،2008).

98) الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج6، (بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

99) لعاطف محمد ، **المسلم المعاصر ودوره الشهودي تجاه الإنسانية من منظور مالك بن نبي**، تحرير :عائشة عباش، المسألة الحضارية في فكر العلامة مالك بن نبي: أطروحات التغيير والنهضة،(الجزائر: مؤسسة الأصالة،2019).

100) لعاطف محمد، **معوقات النهضة ومقوماتها**،(الجزائر:دار قرطبة،2009).

101) لعوج لصر الدين، **المشروع الحضاري للثورة الجزائرية**، (الجزائر: منشورات ألفا، 2020).

102) لمباركة صالح، **المسرح في الجزائر دراسة موضوعاتية فنية**،(الجزائر: دار الهدى ،2005).

103) محمد إبراهيم إبراهيم، **تعليم الكبار عبر العصور**،ع6،(جامعة عين شمس : مركز تعليم الكبار،2007).

104) محمد العربي ولد خليفة، **الجزائر المفكرة والتاريخية**، (الجزائر:دار الأمة، 1998).

105) مسعد العبد عفاف، **دراسات في تاريخ الشرق الأقصى**،(الإسكندرية:دار المعرفة للطبع والنشر والتوزيع، د ت).

106) مسقاوي عمر، **في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد**، ج1،(دمشق:دار الفكر ،2013).

107) مسقاوي عمر، **مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**،(دمشق:دار الفكر ،2008).

108) بن معمر فتحي، **مالك بني بين العفن والوهن إنبعاث طائر الفينيق من رماده**:(دمشق:دار وحي القلم ،2016).

109) مقلاتي البشير، **ما بعد مالك بن نبي نحو تجديد الخطاب الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين**،(الجزائر:مؤسسة الأصالة، 2019).

110) ملوكي سليمان، **الثقافة والسياسة في فكر مالك بن نبي**، (الجزائر:مطبعة نواصري ، 2018).

111) ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1955).

112) ميلاد زكي، **المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة**، ط2، (بيروت: مكتبة مؤمن قريش،2010).

113) ميلاد زكي، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية نقدية**،(دمشق:دار الفكر ،1998)،

114) بن ناصر العبودي محمد، **في إندونيسيا أكبر بلاد المسلمين**،(الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية ، 1999).

115) نقيب عمر وآخرون، **سؤال النهضة عند مالك بن نبي**، (الجزائر: شركة الأصالة للنشر ،2019).

116) نقيب عمر، **مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي**، ط3، (الجزائر: الأصالة،2017).

117) ولد خليفة محمد العربي، **الثورة الجزائرية –معطيات وتحديات**- (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ،1991).

118) ولد خليفة العربي، **الجزائر المفكرة والتاريخية**، (الجزائر: دار الأمة، 1998).

119) بن وو، **الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل انطلاقا من الماضي**، تر: عبد العزيز حمدي، ج1،(الكويت: عالم المعرفة، 1996).

120) يوسف ناصر، **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي**، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018).

121) يوسف ناصر، **مسالك التنمية المركبة الأنموذج الياباني والمستقبل العربي**، (فرجينيا:المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،2019).

122) يوسف ناصر، سوهرين محمد صالحين، **محمد ناصر رئيس وزراء إندونيسيا السيرة الفكرية والمسيرة السياسية**، (الرياض: العبيكان، 2020).

<u>ج-المقالات العلمية:</u>

123) آن شنغ ، **تاريخ الفكر الصيني** تر : ظاهر مسعود عبد الله ،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية العدد 415، المجلد 36، 2013).

124) برامه أحسن، "دور الفكرة الدينية في بناء الحضارة عند مالك بن نبي"، **مجلة المعيار**، عدد 43، جامعة الأمير عبد القادر، جانفي 2018.

125) برقوق أمحند، "مفاهيم في السياسة المقارنة الجديدة والهندسة السياسية"، مادة النظم السياسية المقارنة، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية، الجزائر،2009.

126) بعيش خزار وسيلة، منهجية التجديد في فكر مالك بن نبي، **herms journal** ، جامعة القاهرة ، العدد4 ، المجلد 2، 2013.

127) بوستة محمد الصغير، "دور الجامعة العربية في دعم القضية الجزائرية"، **مجلة تاريخ المغرب العربي**، العدد 6، المجلد3، دون تاريخ النشر.

128) بوسنان رقية، ت"كامل الرؤية المعرفية في تصور عناصر بناء الحضارة عند مالك بن نبي"، **جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، قسنطينة.

129) ثابت طارق، "الثورة التحريرية في الكتابات المسرحية، مصرع الطغاة لعبد الله ركيبي أنموذجا"، **مجلة كلية الآداب**، أم البواقي، الجزائر.

130) جاسم محمد نعيم، "الثورة الثقافية في جمهورية الصين الشعبية 1966-1976 دراسة تاريخية"، ، **مجلة الأطروحة للعلوم الإنسانية**، دار الأطروحة للنشر العلمي، العدد 11، 2018.

131) جعيرن حنان وسبقاقي مسعودة، "واقع المجتمع الإسلامي وتغييره في فكر مالك بن نبي"، كراسات المركز، أعمال الملتقى الوطني البناء الحضاري لفكر مالك بن نبي بين النظرية والتطبيق 6أكتوبر2019، الجزائر:مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط، العدد 4 ،2019.

132) حكمات العبد الرحمان، "الصعود السلمي للصين، سياسات عربية"، العدد14، ماي2015.

133) حني عبد اللطيف، "دور الأغنية الشعبية الثورية في بناء الهوية الوطنية دراسة سوسيولوجية بمنطقة الطارف". **مجلة الذاكرة**، جامعة ورقلة، الجزائر، العدد1، المجلد 4.

134) أبو حوسة موسى، "قواعد الضبط الاجتماعي عند الماوردي"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، العدد17، المجلد 5، 1985.

135) بن خضير سمير بن هاشم، "إشكالية التجديد في الدين الإسلامي دراسة وصفية تحليلية"، **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية**، عدد4 ، مجلد 12 ،2018 .

136) خي عبد الله، دور الأدباء الجزائريين في الثورة التحريرية من خلال مجلة دعاة الحق المغربية 1957-1962، **مجلة الحقيقة**، عدد17، مجلد10.

137) درقام نادية، "كونفشيوس والإبداع الفكري"، أعمال مؤتمر النقل والإبداع، ع29، مج 29، **الجمعية الفلسفية المصرية**، مصر ،2019.

138) رملي فهيم، خولة بوناب، "المسألة الثقافية ودورها في بعث الحضارة في نظرية مالك بن نبي"، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الأغواط عدد29، مجلد 07 ، مارس 2018.

139) رؤوف الجلالي عبد الفتاح، "مع قديم الفلسفات في الإدارة العامة :نواحي المعرفة في فلسفة الإدارة العامة عند الصينيين القدامى"، **إتحاد جمعيات التنمية الإدارية**، ع1، مج7، ــ ،1974.

140) ريدجري، البان ج، ت: إنعام الجندي ، "التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس إلى توينبي"، **معهد الإنماء العربي**، العدد 28، المجلد 4، 1982.

141) زروالية رزيقة، "الاقتصاد في البلدان النامية بين التعبية والتنمية (قراءة في أفكار مالك بن نبي)"، مشكلات الحضارة، عدد1، جلد8، 2019 .

142) الزريقات زيد خالد، "الفكر السياسي عند كونفشيوس"، **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية**، العدد1، المجلد 12، 2019.

143) سعيدي زكرياء، "ملامح التجديد العقدي عند مالك بن نبي"، **مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات والحضارات**، عدد2 ، مجلد7، سبتمبر 2018.

144) بن سماعيل موسى، "العولمة والمجتمع المدني في الفكر العربي"، **مجلة علوم التربية**، الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، دون سنة نشر.

145) سوهرين محمد صالحين، "موقف الفكر الليبرالي في إندونيسيا من القرآن :دراسة عوامل نشأته ومظاهر انتشاره"، **مجلة التجديد**، العدد 28، مجلد 14 ، 2010.

146) بن عتو رضا، بن يوسف تلمساني، "الرؤية الاقتصادية للجزائر المستقلة من خلال وثائق مخطط العقيد لطفي، برنامج طرابلس، وثيقة إتفاقية لإيفيان"، **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، ع 19، جانفي2018).

147) علوان توفيق محمد، "الإسلام والنصرانية في إندونيسيا"، **مجلة البيان**، العدد 154 ،2001.

148) بنت علي عزيزة ، "الكونفوشيوسية عرض ونقد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**،ع 21، جامعة قناة السويس، 2017.

149) عميراوي حميدة، "فاتح الثورة الجزائرية مقارنة بالثورات العالمية"، **مجلة المصادر المركز الوطني للدراسات في الحركة الوطنية والثورة الجزائرية** ، العدد09، 2004.

150) عوفي مصطفى وبهتون نصر الدين، "المنظومة القيمية والمجتمع المفهوم والأبعاد"، **مجلة العلوم الإنسانية والمجتمع**، 21، ديسمبر 2016.

151) غريب عبد الكريم وآخرون، "العولمة وحوار الحضارات والثقافات"، **مجلة عالم التربية**، الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، دون سنة النشر.

152) فضة عبد المجيد، "البعد الإنساني في الثورة التحريرية 1954-1962"، **مجلة المعارف الدولية**، العدد14.

153) قندل جمال، "مقاربات الاحتلال الفرنسي في التعاطي مع الثورة الجزائرية –الحرب النفسية أنموذجا 1954-1962"، **المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد 19، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، جانفي 2018.

154) لعريبي أحمد، "نحو مقاربة حضارية بديلة"، **مجلة التغيير الاجتماعي**، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول .

155) لونيسي رابح، "بيان أول نوفمبر وأسس الدولة الوطنية –الجذور الفكرية المضمون"، **مجلة المصادر** العدد7، 2002.

156) محمدي محمد، "الثورة التحريرية الجزائرية وتجليات احترامها للقوانين الدولية والإنسانية 1954-1962 اتفاقية جنيف 1949 أنموذجا" ـ **مجلة القرطاس للدراسات التاريخية والحضارية والفكرية**، العدد12 ، المجلد6 ، جويلية2019.

157) محمدي محمد، "رجال الدين المسيحيون ومواقفهم من الثورة"، **مجلة الحضارة الإسلامية**، العدد 2، المجلد 20 ، ديسمبر 2019).

158) مسرحي فارح، "الإسلام والغرب في زمن العولمة"، **مجلة علوم التربية**، الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، دون سنة نشر.

159) نصر عارف، "هندسة البناء الحضاري عند مالك بن نبي"، **مجلة الفكر الإسلامي**، العدد 14، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أبريل 1994.

160) نوف شعيب، مداني عصام، "الاقتصاد العالمي العادل مالك بن نبي نموذجا، الملتقى الدولي الأول الاقتصاد الإسلامي، الواقع ورهانات المستقبل"، المركز الجامعي غرداية، 23-24فيفري 2011.

161) بن هاشم بن خضير سمير، إشكالية التجديد في الدين الإسلامي دراسة وصفية تحليلية، **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية**، عدد4، مجلد 12 ، 2018.

162) وصفي عاشور أبو زيد، "فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي"، **مجلة رؤى**، عدد20، مركز الدراسات الحضارية، باريس، 2003.

163) ومان حورية، بن يوسف تلمساني، "البعد المغاربي للثورة التحريرية الجزائرية من خلال مواثيقها الأساسية بيان أول نوفمبر 1954 وميثاق مؤتمر الصومام 20 أوت 1956"، **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد 26 ، سبتمبر 2017).

164) بن يغزر أحمد، "الجغرافيا وما تفرضه"، **مقال منشور بجريدة الشروق اليومي**، العدد 6587.15 سبتمبر2020.

165) يوسف ناصر، "مسارات التحديث في الصين، الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، **المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات،** الجمعية العربية لعلم الاجتماع،العدد 22، ربيع 2013.

<u>د-الدراسات غير المنشورة:</u>

166) باي محمد بغداد، **تربية إنسان ما بعد الحضارة،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، (جامعة وهران ،كلية العلوم الاجتماعية،2015-2016).

167) العابد ميهوب، **الفكر التربوي عند مالك بن نبي،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في عالم الاجتماع، (جامعة محمد خضير بسكرة، 2013-2014).

168) عميرات محمد أمين، **التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري دراسة في التصور والممارسة،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ،(كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان).

169) فتيح خالد ، **منظور مالك بن نبي لإشكالية التخلف الاجتماعي في ضوء مركب القابلية للاستعمار،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في فلسفة التربية، (المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر،2018-2019).

170) لعاطف محمد، **محورية الإنسان في معادلة النهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، (جامعة بوزريعة، الجزائر، 2017-2018).

171) مغفور عثمان، **التبشير وأثاره في اندونيسيا في القرن الرابع عشر،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العقيدة،(جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1983).

172) مقلاتي عبد الله، **العلاقات الجزائرية –المغاربية إبان الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1962)،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر،(جامعة منتوري قسنطينة ، 2007-2008).

173) سعيدون بشير، **الثورة الجزائرية في الخطاب الربي الرسمي،** أطروحة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في تاريخ الحديث والمعاصر،(كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر).

174) أسعد حلبوني أسعد سمير، **المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي وأثرها على التنمية السياسية المشاركة السياسية للمرأة نموذجا**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير (كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين ، 2012).

175) بروال جمال، **الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالد إشبنجلر**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير، (جامعة الحاج لخضر باتنة ،2012-2013).

176) بن زقوطة هدى، **الدور الحضاري للمجتمعات الآسيوية المعاصرة عند مالك بن نبي – اليابان نموذجا -**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير، (جامعة قسنطينة، 2009-2010).

177) بن صالح المسفر صالح بن عبد الرحمان ، **التربية وقضية الحضارة في كتابات مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير، (قسم التربية الإسلامية والمقارنة جامعة أم القرى، مكة المكرمة).

178) حديدي سلوى، **مفهوم التبعية عند مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير، (جامعة الجزائر، قسم العلوم السياسية، 1995).

179) عبد الصمد محمد إدريس، **الصراع الفكري في إندونيسيا وأثره على الدعوة الإسلامية**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض).

180) يحياوي محمد، **المنهج في كتابات مالك بن نبي**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل متطلبات درجة ماجستير،(جامعة الجزائر: معهد الفلسفة،1992).

181) عيسات عبد القادر، **التربية والثقافة عند كل من مالك بن ني وجون ديوي دراسة مقارنة في إطار نظرية قانون الحاجة التاريخية الحضارية**، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة ماجستير بقسم علم النفس و علوم التربية جامعة الجزائر، 2000-2001.

ه-المراجع الأجنبية:

182) **Capacity-Building Series 8 Democratization in Indonesia An Assessment Forum for Democratic Reform** (International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA) ,2000).

183) Zezen Zaenal Mutaqn , **The strong stste and pancasila reflectng human rights in the indonesian democray**,contitutional review،december2016,vol 2,num.

و-المراجع الالكترونية:

184) برهان الدين لوبيس أماني، **الديمقراطية بإندونيسيا**،journal of indonesian islam، december2010،vol4

185) بوسعد الطيب ، **الأبعاد الروحية في ثورة التحرير المباركة**،31أكتوبر2015، جريدة المساء الإلكترونية،https://el-massa.com/dz ،.

186) **تجربة المسرح الجزائري من الإرهاص بالمقاومة إلى الالتزام بالثورة**،نشر يوم 2012/07/18، /http://elraaed.com/ara/news

187) ثليلاني حسين: **الثورة الجزائرية في المسرح الجزائري والعربي والعالمي**، /https://manifest.univ-ouargla.dz

188) الجوادي محمد ، **محمد سوهارتو الذي أضاع مجد أحمد سوكارنو** https://www.aljazeera.net/blogs،

189) حاج عيسى الجزائري محمد ، **حرب تحريرالجزائر جهاد إسلامي لا ثورة إشتراكية** ، https://islahway.com/v2/index.php

190) حبار معمر ، **مالك بن نبي لماذا يحقد عليه رابح لونيسي**؟ نشر بموقع الحوار،21جوان2016، ، /https://www.elhiwardz.com/featured/55436

191) الحمامصي محمد ، شنه سليم: **للمسرح الجزائري دور مهم في تعبئة الجماهير**،نشر يوم 2018/10/05 https://middle-east-online.com،

192) رضا إبراهيم ، **مالك بن نبي وفلسفة الحضارة الإسلامية**، من موقع إسلام أون لاين .

193) سوهرين محمد صالحين، **المشهد الليبرالي في إندونيسيا السياسي والثقافي والاقتصادي**، مجلة المسلم المعاصر ، ع144، أبريل2012، ./https://almuslimalmuaser.org

194) عريف محمد عبد الرحمان ، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي عند مالك بن نبي** https://www.raialyoum.com/index.php

195) لونيسي رابح، مالك بن نبي والثورة الجزائرية تهميش و توظيف، **مجلة الحوار المتمدن الإليكترونية** ، العدد5209، نشر يوم 30-06-2016، https://www.ahewar.org/debat

196) محمد خليل صبري ، **مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي**، الموقع الرسمي للدكتور صبري محمد خليل خيري ، https://drsabrikhalil.wordpress.com/2012/11/30/

197) **منشأ وتطور الهندسة الوراثية** نشر بيوم 25-04-2021 https://islamonline.net/archive/

198) الموسوعة السياسية، **إقتراب الدولة في المجتمع**، https://political-encyclopedia.org/dictionary

فهرس

الأشكـــــــال

فهـــرس الموضوعـات

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

ملخّص

الأطروحة

ملخص بالعربية:

شكل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب، نظرا لدوره الكبير والفاعل من قبل نخبته الفكرية في تشكيل الوعي العربي، ففيه تبلورت ملامح المشروع العربي الإسلامي وظهرت بوادر الإصلاح والنية في إعادة المجتمع العربي الإسلامي إلى الركب الحضاري. من هذا المنطلق يفرض "مالك بن نبي" وجوده،و يُلزمنا بمراجعة سلسلة "مشكلات الحضارة"، فنقف في مشروع مالك بن نبي الحضاري على النزوع إلى النظرة العميقة الشاملة التي تصف مكامن داء التخلف الحضاري الذي ابتليت به الأمة الإسلامية، وعلى دقة وضع المصطلحات، وتحليل المعطيات وتركيب المتفرقات مكنت صاحبها من إرساء مداخل لتجديد حضاري متكامل.حيث وظف خبرته من حقل الهندسة الكهربائية إلى هندسة الأفكار وتحليلها،ولأن مالك بن نبي حارب فكرة الإنسان الوثن ودعا إلى إتمام مشروعه، علينا أن نثمن فكره لا أن نقدس شخصه، ونحضره إلينا لا أن نذهب إليه، ونسعى إلى التعاطي مع أفكاره بطريقة عصرنا والإنصات لمطالبه والتعاطي مع اهتماماته والوقوف عند همومه، ونجعل من فكره البذور التي نبني عليه رؤية جديدة لتحليل المشاريع الحضارية. وهو ما سعينا إلى تبيانه، إذ انطلقت الدراسة من البحث في بيان كيفية مقدرة مالك بن نبي ترجمة عناصر المعادلة الحضارية لبناء مداخل التجديد الحضاري، ورسم آفاق عالمية للمشروع الحضاري الإسلامي، ومن ثم البحث في مَأْسَسَة فكر مالك بن نبي بهدف خلق منظور حضاري بديل قادر على التفاعل مع متطلبات الوضع الراهن.

Résumé :

La Renaissance arabe a été une étape historique importante pour les Arabes, compte tenu de son rôle significatif et actif par son élite intellectuelle dans la formation de la conscience arabe. En ce sens, Malik Ben Nabi impose son existence, et nous sommes obligés de revoir une chaîne. "Les problèmes de la civilisation." Dans le projet civilisationnel de Malik Ben Nabi, nous attendons avec impatience la vue globale et profonde des problèmes de sous-développement urbain qui ont affligé la Oummah islamique, à l'élaboration précise des termes, à l'analyse des données et à la construction de fragments qui ont permis au propriétaire de mettre en place des points d'entrée pour une rénovation urbaine intégrée. C'est ce que nous avons cherché à montrer. L'étude a commencé par une discussion sur la façon dont Malik bin Nabi pourrait traduire les éléments de l'équation civilisationnelle pour construire les points d'entrée pour le renouveau culturel, pour tracer les perspectives mondiales pour le projet civilisationnel islamique, et ensuite de rechercher la personnification de la pensée de Malik bin Nabi en vue de créer une perspective civilisationnelle alternative capable d'interagir avec les exigences de la situation actuelle.

Abstract :

The Arab Renaissance was an important historical stage for the Arabs, given its significant and active role by its intellectual elite in shaping Arab consciousness. In this sense, Malik Ben Nabi imposes his existence, and we are obliged to review a chain. "The problems of civilization." In the Malik Ben Nabi Civilizational Project, we look forward to the comprehensive, deep-seated view of the problems of urban underdevelopment that have plagued the Islamic Ummah, to the precise development of terms, to the analysis of data and to the construction of fragments that have enabled the owner to set up entry points for an integrated urban renewal. This is what we have sought to show. The study began with a discussion of how Malik bin Nabi could translate the elements of the civilizational equation to build the entry points for cultural renewal, to chart global perspectives for the Islamic civilizational project, and then to research the personification of Malik bin Nabi's thinking with a view to creating an alternative civilizational perspective capable of interacting with the requirements of the present situation.